EDICIONES DEL CRUZAMANTE presenta con orgullo y alegría esta obra explicativa del Santo Sacrificio de la Misa, del Padre Alfredo Saénz, S.J., que consideramos de inmensa autoridad para la formación teológica y práctica de la feligresía.

Llena, sin duda, un enorme vacío de formación e información católica. Es observable que muchos fieles ignoran el ritual, el porqué y los motivos las partes de la Misa, y no saben "seguirla". Lo cual lamentablemente los distrae y los aparta de la secuencia del Sacrificio del Altar.

Por otra parte rezuma emotiva devoción, que esperamos confiadamente alcance al corazón de los lectores.



EDICIONES del CRUZAMANTE

EL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA

EL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA



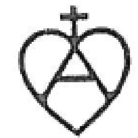
Comunidad Ntra. Sra. de Luján

NOVICIADO "FREI GALVÃO"

J.C. SACK

ALFREDO SÁENZ S.J.

EL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA



EDICIONES DEL CRUZAMANTE

BUENOS AIRES

IMPRIMI POTEST
Andrés M. J. Swinnen, S.J.
San Miguel, 2 de junio de 1981

IMPRIMATUR
+ HORACIO ALBERTO BOZZOLI
San Miguel, 5 de junio de 1981

Dedico este libro a mis queridos seminaristas del Semi iario de Paraná, que durante diez años han llenado de gozo mi corazón sacerdotal, con el deseo de que el Santo Sacrificio de la Misa sea siempre el sol de su sacerdocio.

Hecho el depósito que ordena la ley.
Copyright by EDICIONES DEL CRUZAMANTE
Uruguay 839, 1015 Buenos Aires, Argentina
Mayo 1982

Impreso en la Argentina

INTRODUCCIÓN

Este libro es el resultado de un curso sobre la Santa Misa que he dictado en el Seminario de Paraná para los estudiantes de teología.

Un hecho concreto está en el origen de la presente publicación. Cuando me aboqué a la preparación de dicho discurso, apenas si encontré en las librerías algún libro actual sobre el tema. Existen, por cierto, numerosos y excelentes volúmenes sobre la Sagrada Escritura y sobre la Misa en general. Pero muy pocos —o casi ninguno, al menos en lengua española— que expliquen cada parte de la Misa, cada oración, no sólo desde el punto de vista histórico, sino también teológico, litúrgico, espiritual e incluso pastoral. Tal es el fin de este libro: sobre la base de las explicaciones parciales, ofrecer amplia teoría sobre la Misa como sacrificio, presencia y comunión.

Al redactar estas páginas he tenido siempre en la mente la imagen para mí tan querida de los seminaristas; pero, más allá, la de todos los fieles que deseen abrevarse en la fuente misma de aquello que es el corazón de la Iglesia, el Santo Sacrificio de la Misa.

Estoy convencido de que la raíz de la grave crisis por la que atraviesa el mundo y la Iglesia estriba en el desconocimiento de este tesoro, fundamento básico no sólo de la Iglesia y del sacerdocio, sino también de la misma sociedad, si es que de veras quiere ser cristiana.

El lector no encontrará en el presente libro aparato crítico ni citas. Más bien quiere ser la concreción de numerosas lecturas, asimiladas y ofrecidas a los fieles casi a modo de meditación saboreada.

Espero que su lectura ayudará a un mejor conocimiento de este insondable misterio, impresionante herencia que nos dejó, el día antes de su Pasión, Aquel que, amándonos, nos amó hasta el fin.

I. *PREPARACIÓN PARA LA SANTA MISA*



1. PREPARACIÓN INDIVIDUAL

La Misa no es, para los que de una u otra forma participan en ella, un acto de autómata. Esto vale de manera especial para el sacerdote, cuyo papel en modo alguno es reductible al de un funcionario. Si bien no se le impone ninguna oración específica previa a la Misa, es muy recomendable que se recoja durante algunos minutos antes de revestirse. Quizá pueda servirle para ello el rezo recogido de los Laudes o las Vísperas —según la hora de que se trate—, o asimismo un tiempo de meditación.

El Misal Romano, en las últimas páginas de su edición latina, sugiere varias y preciosas oraciones para este momento. Una de ellas, que pertenece a San Ambrosio, expresa la total inadecuación que existe entre la persona del sacerdote, lleno de faltas, y la majestad tremenda de Dios: hermosísima oración que humilla al celebrante al tiempo que excita su confianza en la infinitud de la bondad que se revela en las llagas de Cristo Crucificado, cuya sangre volverá a caer sobre el altar en un acto supremo de misericordia. Otra de las oraciones propuestas pertenece a Santo Tomás de Aquino, cuyo corazón

de sacerdote y de teólogo expresa los mismos sentimientos, juntamente con el anhelo de recibir los efectos del sacramento: "Concédeme, benignísimo Señor, que de tal modo reciba el Cuerpo de tu Hijo Unigénito, nuestro Señor Jesucristo, tomado de la Virgen María, que merezca ser incorporado a su Cuerpo Místico". Finalmente una hermosísima plegaria a Nuestra Señora pidiéndole que asista a esta Santa Misa de modo que el Sacrificio sea, como lo fue el de la Cruz, agradable a la Santísima Trinidad.

Para disponerse al Santo Sacrificio con alma jugosa y plena conciencia de la majestad del misterio —que pide como ninguno "la adoración en espíritu y verdad"— nada puede ayudar más que un rato de meditación en torno a estas grandes verdades. Nos parece que la invocación a la Santísima Virgen es acá especialmente oportuna: Ella, que acompañó a su Hijo clavado en la Cruz, acompañará sin duda al sacerdote fervoroso que, cual otro Cristo, necesita también la ayuda de la Madre y Corredentora, siempre "al pie de la Cruz, de pie".

2. REVESTIMIENTO

A la preparación interna sigue la exterior. Antes de acceder al altar, el sacerdote se reviste con ornamentos litúrgicos.

Fue por sobre todo el sentimiento de reverencia lo que, hacia fines de la antigüedad cristiana, llevó a la costumbre de ponerse vestiduras especiales para celebrar la Santa Misa. Si la sociedad civil emplea trajes distintos para las diferentes funciones de la magistratura, las armas, las academias; si la forma y el color de sus vestidos cambia según sus días de solemnidad, de regocijo, de luto, no es de extrañar que la Iglesia recurra a ornamentos particulares cuando se trata de la celebración del más alto de los misterios.

Ya en la ley antigua Dios exigió vestidos sacros para el ministerio levítico. "Como la estrella de la mañana entre nubes, como la luna llena en los días de plenilunio; como el sol radiante sobre el templo del Altísimo; como el arco iris que se aparece en las nubes; como flor entre el ramaje en días primaverales...; como verde olivo cargado de frutos, como ciprés que se alza hasta las nubes, cuando se ponía los diamantes de su gloria y se vestía con las ropas suntuosas; cuando subía al altar majestuoso y hacía resplandecer los ámbitos del santuario...; como sauces lo rodeaban en su majestad todos los hijos de Aarón... hasta acabar el sacrificio del Altísimo" (Eccli. 50, 6-15). Estas palabras son empleadas para describir el aspecto majestuoso y sublime del sumo sacerdote de la antigua ley cuando, a la vista del pueblo y revestido con sus hábitos sacerdotales, entraba solemnemente en el santuario.

Tal exigencia se mantiene en la nueva alianza para su liturgia, de la que la del Antiguo Testamento era tan sólo una prefiguración. Con mayor razón es la voluntad del Señor que la Iglesia, su Esposa bienamada, se presente en el altar con su traza más hermosa. "No debemos entrar en el Santo de los Santos —escribe San Jerónimo—, ni celebrar los sacramentos del Señor con los vestidos que nos sirven para los demás usos de la vida. La religión divina tiene un traje para el ministerio y otro para el uso común". Por eso los ornamentos sacerdotales deben ser previamente bendecidos, ya que se los destina exclusivamente al uso sagrado.

Es indudable que los santos misterios, infinitamente grandes por sí mismos, no necesitan de ningún brillo exterior. Así,

en tiempo de persecuciones nunca se vaciló en ofrecer el sacrificio con vestidos comunes; pero normalmente los hombres, por nuestra condición de espíritus encarnados, necesitamos signos exteriores y sensibles que nos recuerden la grandeza invisible de los misterios. Juan Pablo II, en su carta del jueves santo de 1980 sobre el misterio y el culto de la Eucaristía, denuncia una tendencia desacralizante que se abre paso en nuestros días, intentando barrer con todo signo distintivo y todo signo de solemnidad. La Iglesia nunca aceptará algo semejante, sino que insiste, siempre de nuevo, en la necesidad de cubrir los misterios con cierta magnificencia. No hace ello a la validez, por cierto, pero, al decir de Santo Tomás, "pertenece a la solemnidad". Tanto la majestad de Dios como la debilidad de nuestros sentidos exigen esta solemnidad, este esplendor de las celebraciones divinas. Aunque nadie se lo mandara, el sacerdote mismo, cuando le llega el momento de acercarse al altar de Dios, debería sentir necesidad de cambiar de atuendo. No estaría bien presentarse ante el Señor tres veces Santo con el traje cotidiano, manchado con el polvo del camino.

El revestido con ornamentos especiales encubre un rico simbolismo. El hecho mismo de que no sean solamente vestiduras más ricas, sino también específicas, no usadas en la vida ordinaria, sugiere la idea de que el sacerdote, revestido con ellas, asciende al plano de un mundo superior, cuyos resplandores no dejan de reflejarse en sus vestiduras. En el culto divino nada es puramente exterior: todo es imagen y signo, todo es espíritu y vida. La Iglesia trata de transfigurar, de espiritualizar las cosas materiales con referencias más elevadas y superiores a los sentidos, para dirigir la inteligencia de los fieles hacia lo invisible, lo divino y lo eterno. Así sucede con los ornamentos sagrados: no solamente expresan de una manera general la majestad del sacrificio eucarístico sino que

están llenos de enseñanzas para todos los que comprenden el lenguaje de los símbolos y le prestan atención. Tal el sentido de esta preparación aparentemente banal. El sacerdote, mientras se va poniendo los diversos ornamentos, debe ir pensando que entra en una esfera superior a la de sus preocupaciones cotidianas, que levanta su corazón al trasmundo, que debe revestir su misma alma de solemnidad, que debe perder su profanidad para ponerse ante el Cordero. Asimismo el rito del revestimiento tiene un carácter pastoral: los fieles aprenden por los ojos la grandeza y trascendencia del misterio.

Describamos ahora los diversos ornamentos y sus respectivos simbolismos. En un comienzo los autores de las oraciones que acompañan al revestirse de cada pieza se fijaron más bien en ideas de orden moral, en las que debía ambientarse el sacerdote; en una etapa ulterior relacionaron los ornamentos con la Persona de Cristo, a quien el sacerdote representa; finalmente se fijaron tan sólo en los detalles de la Pasión del Señor, que se renueva en la Santa Misa (el amito: la venda con que cubrieron los ojos del Señor; el alba: el manto de burla con que lo revistió Herodes; el cíngulo: las cuerdas con que fue atado en el huerto y arrastrado, o el instrumento de la flagelación; la estola: el peso de la Cruz que cargó sobre el Cordero; la casulla: el manto de púrpura con que los verdugos lo cubrieron). El contenido de las oraciones hoy en uso está tomado más bien del primer período, siendo así su impronta, preferentemente moral.

a. El amito

Es un lienzo de hilo blanco, que cubre los hombros. La palabra "amito" viene de "amicere", que significa cubrir.

Antes de ponérselo, el celebrante lo retiene un momento sobre su cabeza. Inicialmente se lo consideró como un símbolo de la fe con la cual se cubre el sacerdote que se apresta a celebrar el "mysterium fidei". Luego se le dio otra interpretación, significando la consagración de la voz al Señor para que pueda entonar su solemne alabanza en la Misa.

Finalmente tomó un sentido marcial, simbolizando el casco de guerra. Máxime que antiguamente el celebrante se lo ponía primero sobre la cabeza y así quedaba hasta que terminaba de revestirse, dejándolo luego caer hacia atrás. Este simbolismo encubre la idea de la Misa como un acto de guerra. El sacerdote, al ir al altar, recuerda que retoma el ataque contra Satanás iniciado por Cristo y victoriosamente consumado en la Cruz, y se enfrenta pertrechado contra los ataques del demonio, que anda rondando como león rugiente, según aquello de San Pablo: "Revestíos con las armas de Dios y tomad el casco" (Ef. 6, 11. 17, ver I Tes. 5, 8). Tal el sentido de la oración que reza mientras se pone el amito: "Coloca, Señor, sobre mi cabeza el casco de salvación, para que pueda vencer los ataques del demonio".

b. El alba

Es una larga túnica que toma el nombre de su color (albus: blanco). Durante los tiempos del Imperio Romano era el vestido que usaban las personas de distinción. La Iglesia lo ha escogido para destacar la dignidad de la casa de Dios, como dice San Jerónimo, y porque su blancura indica la suma pureza que debe caracterizar a los que sirven al Cordero sin mancha en la tierra, así como caracteriza en el cielo a los santos,

también ellos revestidos con túnicas blancas (cf. Ap. 19, 8), y especialmente a los mártires "que lavaron sus vestidos en la sangre del Cordero" (Ap. 7, 14). Por otra parte estos vestidos blancos eran los que revestían los neófitos, es decir los recién bautizados durante la Vigilia Pascual, y los seguían llevando durante la octava de Pascua, despojándose de ellos tan sólo al sábado siguiente, llamado precisamente "in albis".

La blancura del alba recuerda al sacerdote que ha de vivir de manera que pueda subir al santo altar con un corazón puro y un alma serena. Para escalar la montaña del Señor y permanecer en ese lugar donde los ángeles viven en el temblor, el sacerdote debe tener las manos inocentes y el corazón puro (cf. Ps. 23, 3-4). Cuantas veces revista el alba se acordará que ha de purificar cada vez más su corazón, no solamente de los pecados sino también de todas las aficiones desordenadas que lo hacen menos digno de tratar con la Hostia pura, santa e inmaculada. Consciente de su radical dignidad y de que va a presentarse en la presencia del Sin Mancha, reza al ponérselo esta oración: "Purifícame (dealba me), Señor, y limpia mi corazón para que, lavado con la Sangre del Cordero, merezca participar en las alegrías celestiales".

c. El cíngulo

Es la cuerda que, ceñida a la cintura, sirve para sujetar el alba, que es larga y amplia. Se lo adoptó pues por un motivo de necesidad. Una primera significación recibió con referencia a la humildad, actitud opuesta a la soberbia, que hincha. Asimismo se lo relacionó con una expresión que aparece en la Sagrada Escritura: "ceñirse la cintura" (cf. Lc. 12, 35; Ef. 6, 14). Los obreros, los soldados y los viajeros tenían la costumbre de

ceñirse y ajustarse los vestidos, que eran largos y flotantes, de modo que quedaran *más expeditos para su trabajo*, su lucha o su viaje. Ahora bien, la Misa tiene algo de trabajo (es la renovación de la "obra redentora" por excelencia), de lucha (como ya dijimos al referirnos al amito), y de viaje (nos ofrece el *alimento del viador en camino* hacia el cielo).

Sin embargo el simbolismo que prevaleció se refiere especialmente a la pureza. La zona de la cintura es considerada *como la sede de la concupiscencia*, que debe ser ceñida, crucificada. En este sentido se orienta la oración actual que dice el sacerdote mientras se lo pone: "Cíñeme, Señor, con el cíngulo de la pureza y apaga en mi cuerpo el ardor de la concupiscencia para que permanezca siempre en mí la virtud de la continencia y castidad". Tal simbología no carece de relación con el celibato del sacerdote: su corazón, que ha de hacerse uno con el *Corazón divino de Cristo Sacerdote*, debe permanecer indiviso. La pequeña hostia de su celibato se sumerge así en la gran Hostia del Sacrificio que va a realizar. La Misa renueva las inmaculadas bodas de sangre entre Cristo, el Esposo, y la Iglesia, su esposa.

d. La estola

Este ornamento significa el poder del Orden Sagrado. Al parecer, originariamente se trataba de una especie de bufanda que se empleaba para secarse la boca, la traspiración y las lágrimas. Su uso antiguo la reservaba para personas de calidad: príncipes, dignatarios y sobre todo oradores. Por eso la Iglesia la preceptuó para los que ya habían recibido Órdenes *mayores*, sobre todo en relación con la predicación. Con ella se representó al Buen Pastor en las catacumbas. Un autor del

siglo VI decía que esta *insignia* recordaba la oveja perdida puesta sobre las espaldas del Buen Pastor.

La fórmula que pronuncia el sacerdote al revestirla, muestra su actual sentido simbólico: "Devuélveme, Señor, la estola de la inmortalidad, que perdí por la desobediencia del primer padre; y si bien me acerco indignamente a celebrar los sagrados misterios, haz que no obstante pueda gozar de las alegrías eternas". La estola figura el vestido de la santidad con que el sacerdote debe servir a Dios y brillar ante los hombres, así como el ornamento de gloria que será en el cielo la recompensa de su fidelidad. Ambos, el vestido de la gracia y el de la gloria, componen la "estola de la inmortalidad", que Adán perdió para él y sus descendientes; hoy, por la sangre y los méritos de Cristo, la inmortalidad es devuelta a los servidores humildes del Señor. Cualquiera sea el grado de debilidad y miseria del sacerdote, la gracia sacramental lo hace digno de merecer la felicidad eterna por la celebración de los sagrados misterios. Al ponerse pues la estola el sacerdote recuerda el ministerio glorioso *que está por cumplir*. Su oficio sacro lo transporta desde ya, ante el trono de la Divina Majestad.

e. La casulla

Es un gran manto redondo, muy ancho, con una sola abertura para que por ella se pueda pasar la cabeza. En cierto modo el sacerdote se encierra en su interior ya que rodea todo *su* cuerpo, de la cabeza hasta abajo. A partir del siglo VII se la empezó a llamar "casula" o sea pequeña casa, casita. Este amplio manto tradicional, noble, ágil, elegante, con el correr del tiempo se fue recargando con adornos de mal gusto y se vio progresivamente recortado hasta quedar reducido a pequeñas proporciones en forma de guitarra, a tal punto que con su gracia caracte-

rística León Bloy lo comparaba con un "escapulario". Hoy se ha vuelto a la noble forma primitiva.

Es la principal y la más hermosa vestidura del sacerdote, el *vestido nupcial que cubre todos los demás ornamentos.* Ello nos permite compararla con la caridad, la virtud más grande y la más preciosa de todas, que domina a las demás, como una reina. Las dos caras de la casulla pueden figurar como el amor de Dios y el amor del prójimo. El sacerdote es el representante en la tierra del amor de Dios, del amor de Cristo. Su celo sacerdotal no es sino reflejo de este amor que lo vuelca a trabajar por la salvación de las almas.

Al ponerse la casulla, el celebrante pronuncia las palabras evangélicas que se refieren al yugo suave del Señor, que carga quien se apresta a realizar el Sacrificio: "Señor, que dijiste, mi yugo es suave y mi carga ligera, haz que lleve esta casulla de tal modo que alcance tu gracia". El sacerdote carga el yugo, que en última instancia es el yugo del amor, de la caridad, el que cargó el Buen Pastor al *poner sobre sus hombros* la oveja perdida. El sacerdote, dice el Kempis, sube al altar *llevando en su casulla dos cruces:* una adelante, por sus propios pecados, la otra detrás, por lo pecados ajenos. Carga, como Cristo, los pecados del mundo. Al inmolar la divina Víctima, se inmolará con ella por la salvación de los hombres y la glorificación de Dios.

f. La estola y la dalmática de los diáconos

Ya expusimos el sentido de la estola. En el caso de los diáconos se reviste cruzada,como para indicar que los poderes sacerdotales aún no están del todo desligados. En cuanto a la dalmática —así llamada por ser un vestido proveniente de

Dalmacia, provincia de la actual Yugoeslavia— es una ancha túnica, con mangas cortas, que le permite al diácono moverse con facilidad en los menesteres del altar.

g. *Los colores litúrgicos*

La diversidad de los colores litúrgicos no tiene solamente por fin conferir a los ornamentos más esplendor y variedad, sino que les comunica también una significación religiosa digna de ser destacada. El simbolismo tan rico y profundo que poseen los colores fue el motivo que determinó a la Iglesia a prescribir diferentes colores según las diversas fiestas, épocas y ceremonias del año eclesiástico. Actualmente la Iglesia prescribe el uso exclusivo de cuatro colores: el blanco, el rojo, el verde y el morado.

La luz, de por sí tan simple, se diversifica de una manera admirable, admitiendo todos los grados de lo claro y de lo oscuro, *y desarrollándose en un número infinito de matices.* Los colores que resultan de la refracción de los rayos luminosos, tienen con la vida interior del hombre conexiones *íntimas* y misteriosas. De todos los seres materiales, son ellos los que se relacionan más estrechamente con el mundo de las cosas espirituales. Las impresiones que los colores despiertan en nosotros provienen del contraste de la luz y de las sombras. Los colores claros y brillantes, nos excitan y nos alegran; los colores sombríos, por el contrario, nos abaten y parecen producir la oscuridad en nuestra alma.

Los colores no son solamente símbolo de pensamientos, de sentimientos, de verdades y de misterios diversos; ejercen *también una poderosa influencia* sobre la inteligencia y el co-

razón por su acción sobre la vida espiritual y moral. La Iglesia, reconociendo este hecho, introduce los colores en la liturgia, y recurre a su simbolismo para un fin más alto y elevado. La vida inagotable de fe y de gracias que la Iglesia encierra en su seno encuentra una de sus manifestaciones en la variedad de los colores litúrgicos, engendrando, por este medio, en los corazones de los fieles, pensamientos celestiales, santos afectos y buenos propósitos. Los colores litúrgicos tienen alma, tienen vida, tienen un lenguaje que habla de Dios, del hombre y de la eternidad.

Vamos a exponer brevemente la significación simbólica de los diversos colores que la Iglesia utiliza para el servicio del altar.

El *color blanco* es el color de la luz, el símbolo de su irradiación y de su esplendor. También es el emblema de la pureza, de la inocencia y de la santidad, así como de la alegría y de la gloria.

Blanco es el vestido de los nuevos bautizados, purificados de toda mancha en el agua de la regeneración; ellos deben llevarlo sin mancha hasta el tribunal del Juez soberano, si quieren ser revestidos con el hábito brillante de la gloria. A los que han perseverado hasta el fin de la lucha contra el pecado, el Apocalipsis los describe vestidos de blanco, vestidos de luz (cf. Ap. 3, 5). La Jerusalén celestial brilla con una luz inextinguible. En la transfiguración sobre el Tabor, el rostro de Cristo se puso resplandeciente como el sol, sus vestidos blancos y esplendorosos como la nieve (cf. Lc. 9, 29).

Por estos motivos, todos los misterios gozosos y gloriosos de nuestro Señor, como Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión, Corpus Christi, se celebran de blanco. Asimismo se emplea

tal color para conmemorar los misterios de la vida de Nuestra Señora, desde su Inmaculada Concepción hasta su gloriosa Asunción a los cielos. No es extraño, pues María es un clavel maravilloso, un lirio celestial de esplendorosa blancura, toda hermosa y sin mancha.

El color blanco se utiliza también para la fiesta de los Santos Ángeles, seres de indescriptible pureza. Finalmente el blanco es el color de todos los santos que no son mártires, es decir de los confesores, de las vírgenes, varones y mujeres. Todos ellos caminaron con Cristo: o bien permanecieron puros, no habiendo contraído mancha alguna en su peregrinar por la tierra, o bien, después de haber pecado, recuperaron la pureza perdida lavándose en la sangre del Cordero y en las lágrimas de la penitencia.

El color blanco de los ornamentos tiene también por fin recordar a los fieles la necesidad de comparecer en la casa de Dios revestidos con el traje nupcial de la gracia santificante.

El *color rojo* es el color más vivo, el color del fuego y de la sangre, del amor y del sacrificio. El rojo simboliza la llama ardiente del Espíritu Santo que enciende los corazones de los elegidos, simboliza la caridad generosa que sacrifica el más grande y el más querido de los bienes de la tierra, cual es la vida, y que triunfa pasando por la muerte. Según dice el Cantar, "el amor es fuerte como la muerte; implacable como la tumba; sus llamas son las llamas del fuego más violento, y las aguas numerosas no pueden extinguirlo" (8, 6-7). No hay amor sin sufrimiento. En las almas heroicas, el amor se testimonia por la aceptación gozosa del dolor y la efusión de la sangre. Porque "no hay amor más grande que el de aquel que da su vida por los que ama", y asimismo "reconocemos el amor de Dios por este signo: que ha dado su vida por nosotros" (Jn. 15, 13; 1 Jn. 3, 16).

El rojo es así el color litúrgico de los días que tienen relación con los misterios de la Pasión de nuestro Señor, días que nos recuerdan la sangre derramada por Cristo para nuestra redención. En los misterios dolorosos, el Salvador se nos muestra con sus vestidos tintos de sangre.

El rojo es también empleado en las fiestas de los Santos Mártires, que derramaron su sangre por Jesucristo mostrando mediante el sacrificio de su vida, un amor más fuerte que las torturas y la muerte. Entre ellos, el primer lugar lo ocupan los Apóstoles, que plantaron a la Iglesia con su sangre.

El rojo es por fin el color litúrgico de Pentecostés, en recuerdo de la venida del Espíritu Santo que, en forma de lenguas de fuego, descendió visiblemente sobre el colegio apostólico y desde ese día sigue descendiendo invisiblemente sobre millares de fieles, iluminando por la fe y enfervorizando por la caridad, de modo que sean capaces de renovar la faz de la tierra y de llenarla con el coraje del apostolado y del sacrificio.

El *color verde* es un color intermedio entre los colores fuertes y los débiles. Para el ojo del hombre es el color más suave y más sedante. Es el color del despertar de la primavera, cuando el paisaje se llena de follaje, de flores y de perfume. El sentimiento universal, adoptado también por la liturgia, hace del verde el símbolo de la esperanza.

El color verde conviene perfectamente a la naturaleza de la Iglesia: ésta es un árbol poderoso, plantado en el surco de la sangre divina, que eleva majestuosamente su cabeza hasta los cielos, extiende sobre la tierra la sombra bienhechora de sus ramas, se cubre de hojas numerosas y lleva frutos abundantes de gracia y de virtud. La Iglesia es también comparable a un

campo y a una viña fecunda; es el jardín del Señor, regado por las aguas divinas. En ella el Buen Pastor conduce a sus ovejas a prados siempre verdes, y las hace beber en el torrente de las aguas vivas. Así la Iglesia avanza, en medio de una vegetación exuberante, hacia el verdor perfecto de la vida eterna.

Como el verde ocupa un lugar intermedio entre los colores claros y los sombríos, se lo emplea en los días que, sin tener un carácter particularmente solemne y gozoso, no están consagrados sin embargo a la penitencia. Tales son los domingos y ferias durante el año, especialmente el tiempo que va de Pentecostés al Adviento, ya que esta época recuerda la peregrinación de los hijos de la Iglesia en camino hacia su patria celeste.

El *color morado* es uno de los colores sombríos; sin embargo el rojo que contiene lo anima un tanto. Su parecido con el matiz grisáceo de la ceniza nos predica la penitencia. Se parece mucho a la violeta, esa flor modesta y solitaria que se esconde bajo el pasto, como para huir de la vista del hombre y que parece no tener belleza y perfume sino para su Creador. Es símbolo de humildad, de retiro, de delicada melancolía, de nostalgia del cielo. El color morado indica el duelo, pero no un duelo tan entero y absoluto que implique algún tipo de desesperación. Por eso es un color muy apropiado para expresar la tristeza santa y agradable a Dios.

El morado se emplea por lo común, en días que tienen carácter penitencial. Es sobre todo el color del Adviento y de la Cuaresma. La celebración del Adviento, si bien va acompañada con cantos de alegría ya que en su horizonte está siempre la figura del Señor que vendrá para salvarnos, incluye, sin embargo, un toque de penitencia al tiempo que expresa nuestro

ardiente deseo de ser rescatados del pecado. Es asimismo el color de la Cuaresma, en cuyo transcurso nos consagramos a las obras y al espíritu de penitencia. El color morado nos advierte que aún estamos lejos de la Jerusalén celestial; sentados a las orillas de los ríos de Babilonia, la nostalgia de la Patria desata nuestras lágrimas. Finalmente el color morado suple en la actualidad al color negro que antes se usaba para los oficios de difuntos.

II. RITO DE ENTRADA

(Desde la procesión de entrada hasta la oración "colecta")



1. PROCESIÓN DE ENTRADA

De necesidad absoluta la Misa podría empezar directamente con la preparación de las ofrendas. Sin embargo, ya desde el final de la antigüedad cristiana se adoptó generalmente en la Cristiandad la costumbre de *hacerla preceder con un rito* de entrada. Parece obvio que antes de internarse en el misterio se vea la necesidad de crear una atmósfera de fe. A esta parte se la denominó "antemisa", en contraposición a la parte estrictamente sacrificial.

a. La procesión

La palabra procesión viene del latín "procedere" que quiere decir marchar o ir adelante. Esta marcha, presidida por el sacerdote, representa la entrada del Salvador en el mundo, manifestando su voluntad de ofrecerse y comenzando su sacrificio desde la Encarnación. En las Misas solemnes, el celebrante es precedido por el estandarte de la cruz, cuyo sacrificio se va a renovar por los acólitos, que llevan los cirios encendidos,

simbolizando la entrada de la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y que brilló para los que estaban sentados en las tinieblas y sombras de la muerte; por los turiferarios, que llevan los incensarios, cuyas perfumadas volutas de humo simbolizan el aroma de la alabanza a Dios y del buen olor de Cristo; por los ministros inferiores, que representan la larga serie de profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles de la ley nueva. Cerrando pues, esta procesión, avanza el celebrante quien, como dijimos, representa a Cristo, y camina con paso grave al tiempo que modesto.

Se hace necesario volver a descubrir el sentido de las procesiones. A este respecto escribe Guardini en su hermoso libro "Los signos sagrados", que a lo largo del libro citaremos repetidas veces: "¿Cuántos saben caminar? No se trata de correr ni de apresurarse, sino de ir pausadamente, ni de deslizarse con extrema lentitud, sino de progresar virilmente, ni de arrastrarse sino de caminar levantando los pies. Es un arte lleno de nobleza. Concilia la disciplina y la libertad, la fuerza y la gracia, la condescendencia y la firmeza, el ardor y el dominio de sí. ¡Qué hermosa es esta marcha, cuando es piadosa! Puede convertirse en un verdadero acto de religión. El fiel se adelanta bajo los ojos del Altísimo. La procesión expresa la nobleza del hombre: Sois de raza divina, nos dice la Escritura. Es el cumplimiento del consejo: Camina delante de Mí, y sé perfecto".

b. Las luces

¿Por qué hay luces en la procesión y más en general en la Misa? La Iglesia emplea la luz en las acciones litúrgicas desde los tiempos apostólicos. El motivo por el cual lo hace no es

únicamente la necesidad de disipar la oscuridad para poder celebrar los sagrados misterios, como acaecía en las catacumbas, donde su empleo se hacía obligatorio. No es esta la razón principal. Es cierto que la luz de los cirios puede recordarnos esos días de persecución que obligaban a los cristianos a ofrecer el Santo Sacrificio por la noche y en las entrañas de la tierra; pero sería un error considerar su uso como una reliquia de aquel empleo necesario de luz o solamente como un recuerdo histórico de aquella remota época. La razón de este uso es mucho más profunda: hay que buscarla en la armonía que existe entre la luz y la liturgia. La luz embellece el culto divino y encierra un simbolismo muy variado que recuerda numerosos misterios de la vida sobrenatural. Por eso, aun prescindiendo de la necesidad fáctica de iluminación, a ejemplo de Cristo quien siguiendo la tradición de la Pascua judía celebró la Última Cena en un ambiente lleno de luz, la Iglesia siguió empleando la luz incluso luego que terminó la era de las persecuciones y comenzó la época de la paz constantiniana. Eusebio nos relata que en la noche de Pascua, además de la iluminación de las iglesias, mandaba el emperador Constantino encender en todas las calles de la ciudad grandes antorchas y toda clase de lámparas que hacían a aquella noche más brillante que el día más claro. Y San Jerónimo escribe: "En todas las iglesias de Oriente se encienden cirios de día cuando se lee el Evangelio, no para ver claro, sino como señal de alegría y como símbolo de la divina luz de la cual se lee en el Salmo: vuestra palabra es la luz que ilumina mis pasos".

Esta misma razón misteriosa, que había persuadido a encender cirios durante la lectura del Evangelio, determinó después encenderlos durante el Sacrificio en que Cristo, que es la verdadera luz del cosmos, se hace realmente presente, y en el que el sacerdote representa la divina y evangélica claridad.

Para descubrir el rico simbolismo de la luz, hay que atender a su naturaleza, a sus propiedades naturales y a sus efectos. El origen, la esencia, las operaciones de la luz están envueltas para nosotros en un misterio profundo. La luz parece ser más espiritual que material; es como una invasión del mundo de los espíritus en el de los cuerpos. Ejerce una influencia poderosa sobre la inteligencia y en el corazón; excita el coraje, inspira la alegría.

De todas las cosas sensibles la luz es la más pura, la más agradable, la más espiritual. Expresa la belleza de la tierra, la alegría de la naturaleza, la vida de todos los seres, el brillo de los colores. Por eso es un símbolo excelente del mundo invisible de los espíritus, de la magnificencia y del esplendor del mundo de la gracia. Las tinieblas son imagen del paganismo antiguo y moderno, es decir de la ignorancia, del error, de la incredulidad, del pecado, de la impiedad, de la desolación y de la desesperación; la luz, por el contrario, en el lenguaje de la Biblia, es figura del Cristianismo, es decir de la verdad, de la gracia, de la fe, de la sabiduría, de las virtudes, de la consolación y de la felicidad, que vienen del cielo y a él conducen. Es en este sentido muy amplio que hay que entender las palabras de San Pedro: "Dios nos ha llamado de las tinieblas a su luz admirable" (I Pe. 2, 9).

La luz es el símbolo de la naturaleza divina. "Dios es luz, y no hay tinieblas en Él" (I Jn. 1, 5); "está vestido de gloria y honor, está envuelto de luz como de un vestido" (Ps. 103, 1-2), "habita una luz inaccesible" (I Tim. 6, 16), es "el Padre de las luces" (Sant. 1, 17). Dios es la luz increada; es un abismo insondable de sabiduría, de santidad, de amor, de belleza, de felicidad, de gloria y de majestad; es, además, el Creador y la fuente de toda luz espiritual o sensible, natural o sobrenatural.

Asimismo Cristo es luz. Lo que el sol es para el mundo material, Cristo lo es para el mundo espiritual, para el reino de la gracia y de la gloria; es "luz de luz", "el esplendor de la gloria del Padre" (Heb. 1, 3), "el esplendor de la luz eterna" (Sab. 7, 26), "luz para iluminación de los gentiles y para gloria de Israel" (Lc. 2, 32), "la luz del mundo" (Jn. 12, 46), la antorcha de la Jerusalén celestial (cf. Ap. 21, 23). La luz es pues la figura de la gloria del Hijo Único del Padre y la refracción de esta gloria "en la plenitud de la gracia y de la verdad" (Jn. 1, 14).

Se habla constantemente de la luz de la verdad. La luz ilumina y hace sensible las cosas exteriores: la verdad de la fe nos revela otro mundo, sobrenatural y más magnífico; nos permite dirigir la mirada a los misterios más profundos; nos devela las maravillas del reino de Dios, infinitamente más espléndidas que la admirable belleza del cosmos. Por la revelación, Dios hace brillar su luz en nuestras tinieblas, ilumina nuestros corazones con las claridades de la ciencia divina que resplandecen en el rostro de Jesucristo (cf. II Cor. 4, 6).

La luz no representa con menos exactitud la esencia y la eficacia de la gracia, llamada por los Santos Padres "la luz de Dios". La luz es misteriosa, pura, bella, llena de claridad y de calor. Así la gracia divina es un misterio profundo, borra las manchas del alma y le comunica la pureza y la belleza, llena la inteligencia de ciencia y de sabiduría, comunica fuerza a la voluntad, da alegría y caridad al corazón.

Será menester recurrir a la plenitud de la luz de Cristo, si queremos ser transformados de claridad en claridad en la imagen de Dios (cf. II Cor. 3, 18), ser luz en el Señor (Ef. 5, 8), llegar a ser hijos de la luz y del día (cf. I Tes. 5, 5), caminar a la luz como hijos de la luz, así como Cristo está en la luz (cf. I Jn. 1, 7).

Las tres virtudes teologales encuentran también en la luz el mejor de sus símbolos: la claridad de la llama representa la fe, que es luz para nuestros pies y antorcha para nuestros senderos (cf. Ps. 118, 105); la dirección constante de la llama, que tiende a lo alto, es una imagen de la esperanza cristiana, que dirige nuestras miradas hacia el cielo y orienta todos nuestros deseos hacia los bienes sobrenaturales; el calor de la llama, que consume poco a poco la mecha y el cirio, es el signo de la caridad, que consagra todo lo que tiene, la fuerza de su alma y de su cuerpo, al servicio de Dios. La llama del cirio, que se eleva tranquila, pura y ardiente, es además el símbolo de la adoración y de la piedad, en alas de las cuales el corazón se lanza por encima de todo lo que es terrestre hasta el trono de Dios.

Finalmente la luz representa la gloria celestial. Una luz eterna brilla ante los santos en el cielo. "Al que sea vencedor, dice el Señor, le daré la estrella de la mañana" (Ap. 2, 28), es decir la luz de la visión beatífica, la luz permanente y la fiesta de la claridad eterna.

Este simbolismo tan rico y tan profundo explica y justifica el empleo múltiple de la luz en la liturgia. Al adoptarla, el fin principal de la Iglesia es representarnos a Jesucristo, la verdadera luz, el objeto del culto divino y el autor de la gracia. Al decir de San Anselmo: "La cera producida por la abeja virgen es el símbolo de la carne de Cristo nacido de la Virgen María; el pabilo es el símbolo de su alma; la llama lo es de su divinidad". Los cirios que arden durante el Santo Sacrificio nos muestran a este Sol místico descendiendo sobre el altar, para irradiar la vida y la luz; nos recuerdan también su caridad, que lo lleva a anonadarse, a esconderse bajo los velos eucarísticos, proclamando que el altar es el punto focal del amor divino.

Todos estos armónicos nos trae el cirio que es llevado procesionalmente en la entrada de la Misa solemne y puesto luego sobre el altar. "Vedlo sobre el candelero —escribe Guardini—, su pie se apoya amplio y seguro. Hundido en la base y sostenido en el amplio disco, el cirio se eleva esbelto, en su pureza intacta. Su ser inmaculado se transforma lentamente en cálida luz. Su aspecto evoca la idea de la nobleza. Está inmóvil, firme, puro, en él todo dice: Estoy presto. Permanece donde debe: delante de Dios. No huye ni se entrega de golpe; por su misma naturaleza debe consumirse, se consume. Pero quizá digas: ¿qué sabe el cirio de todo esto? No tiene alma. Dale tú un alma. Hazlo símbolo de la tuya. Delante de él deja que se eleven todas las nobles disposiciones de tu corazón: ¡Señor: heme aquí! Fortifica en ti los impulsos que te llevan a una fidelidad sin mengua, y entonces gustarás el sentido profundo de este simbolismo, de esta palabra: Señor, este cirio soy yo que está delante de ti. El sentido más profundo de nuestra vida es consumirse como el cirio amando a Dios".

Y refiriéndose a la llama: "El fuego se parece al ser viviente. Su llama se dirige sin cesar hacia las alturas, el menor soplo de aire la hace vacilar, pero ni aun entonces deja de subir, de irradiar luz, de expandir las olas de su calor. Esta llama que envuelve todo el ambiente lo anima, lo transfigura; esta llama que polariza la vida en torno a ella ¿no simboliza acaso el fuego misterioso que brilla en nosotros para transfigurar al mundo y darle un sentido? Por eso arde la llama principalmente delante de Aquel al que nunca deberíamos abandonar, delante de Dios. El fuego que brilla en la lámpara del Santísimo eres tú. Representa, debe representar tu alma. De por sí esa luz material no habla a Dios; toca a nosotros darle un lenguaje y hacer de ella la expresión de nuestra vida totalmente entregada a Dios. Es allí, cerca del tabernáculo, donde

nuestra alma debe vivir, quemarse, arder; es allí donde nuestro corazón debe encontrarse como en su propia casa".

c. El introito

Recibió el nombre de introito el canto que acompaña la procesión de entrada. Incluye la Misa tres procesiones: la de entrada, que enmarca el ingreso del clero; la del ofertorio, en la que se realiza la procesión de los fieles para la entrega de las ofrendas; y la de la comunión en la que los fieles se adelantan para la recepción del Santísimo Sacramento. Estas tres procesiones van acompañadas por el canto y cada una se clausura con una oración final: la colecta, la oración sobre las ofrendas y la post-comunión.

En lo que atañe a la procesión de entrada, no se ha de tender solamente a que sea solemnizada por el canto, sino que también hay que procurar que implique la entrada en la oración, un presentarse de la comunidad ante la majestad de Dios para elevar ante Él su voz suplicante, que luego recogerá el celebrante, condensándola en la oración sacerdotal.

El estilo de la construcción de los templos que caracteriza a estos últimos siglos, ha situado generalmente la sacristía muy cerca del presbiterio, por lo cual no tardó en caer en desuso la antigua procesión de entrada. Antes, en cambio, el "secretarium", o sea el lugar donde se revestía el clero, estaba normalmente situado junto a la entrada de la basílica, es decir en el extremo opuesto al ábside, lo cual hacía posible dicha procesión. Siendo su recorrido suficientemente largo, no podía hacerse en silencio, y como entonces no había órgano se recurría al canto. Se cantaba algún salmo, con la ayuda de un

grupo de cantores, generalmente con estilo antifonal, es decir recurriendo a dos coros que alternaban los versículos. Un elemento siempre imprescindible de este género de canto era la antífona (de donde recibió su denominación) consistente en un versículo que anunciaba la melodía del salmo elegido para la ocasión. Cuando los ministros llegaban al presbiterio se entonaba el Gloria Patri. Al parecer, la antífona se repetía después de cada verso. Posteriormente se redujo el salmo a pocos versículos por dos razones: ante todo porque la antífona se revistió de una melodía más rica, y en segundo lugar porque la procesión, por los motivos que anteriormente dijimos, debió acortarse. Reducido así a sus elementos más indispensables, el introito se convirtió simplemente en un canto de entrada. *Hoy se trata de volver otra vez a algo más largo y sustancioso.* El fin es el mismo: dar un tono espiritual a la Misa, rodear a los fieles de un ambiente sacro, introducir en el Sacrificio.

2. SUBIDA AL ALTAR

Llegada la procesión al presbiterio, el celebrante sube al altar.

a. *El altar*

El altar no es una "mesa utilitaria", sino un verdadero sacramental, esencial en toda iglesia católica. El altar ocupa en la iglesia el lugar más sagrado. Debe estar en un lugar alto (al-

tar: altus), más cerca de Dios. Desde la excelsitud de las gradas, domina, solitario, el resto del templo.

El altar ofrece un simbolismo tan rico como profundo: es la figura y la expresión de numerosos misterios.

Las oraciones litúrgicas de la consagración del altar contienen alusiones a lugares del Antiguo Testamento donde se ofrecieron sacrificios figurativos: el Santo de los Santos, la piedra de Jacob, el lugar que Abel regó con su sangre, el sitio donde Isaac debió ser inmolado, el altar del sacrificio de Melquisedec, el que hizo levantar Moisés.

El altar es también la figura de la mesa sagrada sobre la cual Jesucristo instituyó la Eucaristía, así como de la tumba cavada en la roca donde fue depuesto su cuerpo inanimado. El altar recuerda el instrumento del sacrificio de Cristo, la Cruz, donde se realizó la obra de nuestra redención, ya que el altar es un Gólgota místico sobre el cual se renueva de una manera misteriosa dicho sacrificio.

El altar, donde se asienta el Cuerpo y la Sangre de Cristo, es imagen del trono celestial sobre el cual reposa el Cordero de Dios, del altar de los cielos junto al cual esperan su glorificación perfecta los que han recibido la muerte por amor a Dios.

Finalmente el altar es, por sobre todo, la figura del mismo Cristo en quien y por quien podemos ofrecer a Dios hostias y oraciones agradables. Durante mucho tiempo se exigió que el altar, símbolo de Cristo y de su sacerdocio eterno, fuese de piedra, y preferentemente de una piedra de la mejor calidad posible. Tal material es sin duda el más propio para recordar la piedra viva y fundamental sobre la cual se eleva la Iglesia, que en aquélla encuentra su apoyo, su solidez inquebrantable y su imperecedera duración. Cristo es la piedra viva, rechazada por el mundo incrédulo y corrupto, pero elegida y honrada por Dios (cf. I Pe. 2,4). Cristo es la piedra angular, que da a los fieles la salvación y la vida; es también piedra de tropiezo y de escándalo (cf. I Pe. 2,8) para los incrédulos porque el que cae sobre ella se hace trizas, y aquel sobre quien cae queda triturado (cf. Mt. 21,44).

Así como las paredes de piedra rodean al altar de piedra, así los fieles, piedras vivas, llenas del Espíritu de Dios y de su gracia, deben adherirse siempre más estrechamente a Cristo, la roca primitiva y la fuente de vida; deben elevarse como un *edificio destinado al servicio de Dios* (cf. I Pe. 2, 4-5), de modo que, fundados cada vez más sólidamente en Cristo, asciendan de virtud en virtud hasta la felicidad del cielo, donde la fe se transforma en visión. Serán entonces piedras vivas y escogidas, arrancadas de las entrañas de la tierra, talladas y pulidas por los golpes numerosos del cincel salvífico, exactamente adaptadas a la construcción magnífica de la Jerusalén celestial.

En la consagración del altar se derrama abundantemente sobre la piedra el santo crisma, mezcla de óleo y de bálsamo, *significándose* así que el altar, que representa a Jesucristo, es ungido por el Espíritu Santo con el óleo de la alegría.

Asimismo el altar tiene una significación moral. El cristiano santificado por el bautismo, es templo de Dios, morada del Espíritu Santo, iglesia espiritual (cf. I Cor. 3,16; Ef. 2,22). Su corazón encuentra pues un símbolo en el altar material; su corazón debe ser un altar espiritual sobre el cual inmole continuamente sus inclinaciones terrestres y ofrezca a Dios sus oraciones y buenas obras. El altar, por su posición elevada, es una muda exhortación a levantar los corazones hacia el cielo, a

tender a lo alto, donde Cristo está sentado a la diestra de su Padre; a despegarse de todo lo terrestre y a elevarse por encima de todo el mundo para honrar a Aquel que no en vano es llamado el Altísimo.

Un antiguo texto del Pontifical Romano resumía así tal simbolismo: "El altar de la santa iglesia es el mismo Cristo, según el testimonio de San Juan que dice, en el Apocalipsis, que había visto un altar de oro delante del trono, en el cual y por el cual se consagran a Dios Padre las ofrendas de los fieles. Los manteles y corporales son los miembros de este altar que es Cristo, o sea los fieles de Dios con los cuales el Señor se cubre como con vestiduras preciosas, según dice el Salmista: 'el Señor es Rey y se vistió de hermosura'. San Juan vio asimismo en el Apocalipsis al Hijo del Hombre ceñido con un cinturón de oro, que simboliza la multitud de los santos".

El altar es pues la imagen perfecta de Cristo. "Los altares significan las manos del Salvador —dice con gran belleza Cabasilas, un teólogo cismático griego del siglo XIII—, y del altar consagrado por la unión recibimos nosotros el Pan, como si recibiéramos el Cuerpo de Cristo de sus propias manos purísimas, y bebemos su Sangre, como se la comulgó el Señor a sus Apóstoles en la Última Cena, al brindar a sus ojos aquella tremenda muerte de amor". Si el altar es el símbolo de Cristo, los manteles con que se rodea representan los lienzos que envolvieron a Cristo en el Sepulcro. Y son asimismo figura del Cuerpo Místico de Cristo, es decir de los fieles, con los cuales el Señor se rodea.

Los manteles, vestidura frondosa de Cristo, deben caer por ambos lados hasta el suelo. Y han de ser blancos porque este color designa la justicia de los santos (cf. Ap. 19,8), la pureza del corazón y la inocencia de la vida.

Durante todo el año los manteles cubren el altar, excepto el Jueves Santo, donde, después de la Misa, se los retira, permaneciendo el altar despojado de manteles hasta el Sábado Santo. Esta impresionante ceremonia no expresa solamente el dolor que experimenta la Iglesia por la muerte de su divino Esposo, sino que recuerda también el despojo ignominioso del Cuerpo de Cristo y su abandono durante la Pasión.

Una costumbre piadosa y venerable por su antigüedad consiste en adornar con *flores* el altar, sobre todo en las grandes fiestas. Las flores frescas y perfumadas son para los altares un ornamento muy hermoso y contribuyen no sólo a destacar las solemnidades sino también a edificar al pueblo cristiano. Las flores ocupan un lugar especial en la creación; son sobre la tierra lo que las estrellas en el firmamento, huellas aún intactas del mundo paradisíaco, menos alcanzadas por la maldición del pecado. El brillo de sus colores y la suavidad de sus perfumes manifiestan la belleza y providencia de Dios. Por eso se las emplea en el culto divino juntamente con la luz de los cirios y el aroma del incienso. Las flores tienen su lenguaje, su significación, son también ellas signos de las cosas espirituales. Especialmente por su gracia y sus colores, las flores expresan el gozo con el cual nos acercamos al altar de nuestro Dios, autor y consumador de toda alegría verdadera. Por otra parte, figuran los dones sobrenaturales, las gracias y virtudes que adornan el alma. No por nada la Iglesia canta de los santos: "Ellos florecen como el lirio y son como un perfume delante del Señor". Puestas sobre el altar significan asimismo que todas las gracias, todas las virtudes se desarrollan y maduran a la luz sobrenatural y al calor celeste que irradian del sol de la Eucaristía.

Tal el hermoso simbolismo del altar y de sus ornamentos. Dios vendrá a nosotros por el altar, porque sobre él reposará la

Eucaristía. La Eucaristía crea el altar. Nosotros iremos a Dios por el altar. El altar es el lugar del Emmanuel, del encuentro, el lugar de las bodas de la Iglesia con Cristo.

b. El sacerdote sube al altar

Antes de la última reforma litúrgica se entonaba al comienzo de la Misa el salmo 42: "Subiré al altar del Señor...; tu luz y tu verdad me guiarán a tu monte santo". El altar es el monte santo, el Calvario redivivo.

Ya en el Antiguo Testamento los sacrificios se consumaban frecuentemente en los montes o lugares altos. Abraham, obedeciendo el mandato divino, subió al monte Moria. Moisés ofreció el sacrificio de la alianza en el monte Sinaí, y durante siglos el pueblo elegido sacrificó exclusivamente en el monte sagrado de Jerusalén.

Por algo Dios destinaba los montes como sitio adecuado *para los sacrificios más solemnes*. ¿Por qué los montes se parecen a los altares? *Porque la montaña*, huyendo de las hondonadas y miserias de la tierra, se encumbra hacia los cielos, hacia Dios. El monte es como una patena levantada. Es el altar de la naturaleza.

Pues bien, si el monte tiene algo de altar, cada altar ha de tener algo de monte, para que exprese con más perfección la esencia del sacrificio, que no es sino la oblación hecha al Dios trascendente, al Dios que está en las alturas. El altar ha de alzarse como un monte sobre los fieles, reunidos ante él, hacia los cielos, hacia Dios.

El celebrante sube al altar. En su libro ya citado, Guardini ha dedicado un breve capítulo al simbolismo de "las gradas". Cuando subimos una escalera, dice, no sólo el pie la transita; nuestro cuerpo lo sigue, e incluso el alma. Y al hacerlo presentimos vagamente otra ascensión, hacia las alturas, donde acabará nuestro caminar, hacia Dios, hacia donde mora Dios. "*Es un hecho: lo bajo nos parece simbolizar todo lo que es vil y malo, así como lo alto lo que es bueno y noble*. Subir nos recuerda naturalmente la ascensión de nuestro ser hacia el Altísimo, hacia Dios". Y en este contexto presenta como suprema ascensión en la tierra, la subida a la iglesia, y sobre todo al altar, símbolo de las interiores "ascensiones hacia Dios".

c. El beso del altar

El único ósculo del altar *que se menciona expresamente en el primer "Ordo Romanus" es el de la llegada del celebrante* al altar. Es la salutación solemne del lugar en donde va a realizar el sagrado misterio.

Este beso encubre un rico simbolismo. Al principio lo hacía sencillamente como para saludar al altar, la mesa del Señor. Pronto, sin embargo, su sentido se hizo más profundo, por la idea de que el altar, normalmente de piedra, representaba a Cristo mismo ("la piedra era Cristo", dice San Pablo, refiriéndose a la roca del desierto que al ser golpeada derramó agua para saciar al pueblo sediento), a Cristo que es la piedra angular, la roca espiritual. El ósculo se dirigía pues a Él. Los Santos Padres decían que era el beso al sepulcro de Cristo dormido, el beso al Cristo dormido.

Al aumentar la devoción a los mártires en los principios de

la Edad Media, se hizo costumbre el dotar a cada iglesia con reliquias de esos héroes de la fe. Todas las iglesias primitivas fueron o bien santuarios de mártires o por lo menos tuvieron algunas de sus reliquias. Esta costumbre encierra una significación profunda. Parece conveniente que los que han derramado gloriosamente su sangre por Jesucristo, reposen al pie del altar sobre el cual se ofrece el Sacrificio Eucarístico. En efecto, es de allí de donde han sacado la fuerza para sufrir el martirio. La presencia de las reliquias de los santos mártires bajo el altar o en el altar recuerda su unión íntima con el Cordero de Dios, tal como se mostró en los tormentos que sufrieron, tal como se mantiene en el cielo. A este respecto escribía San Agustín: "Es justo que los santos reposen bajo el altar donde el Cuerpo del Señor es inmolado. Es del todo conveniente que tengan su sepultura en el lugar en que la muerte del Señor es celebrada cada día: es como el resultado de su alianza". Los mártires sufrieron la muerte por el honor y por la gracia de la divina Víctima; participaron libre y gozosamente en su Pasión y en su muerte; es justo que triunfen con Él. Son como los trofeos de su victoria. Nos refiere la historia que cuando se descubrieron los restos de los santos Gervasio y Protasio, San Ambrosio los hizo poner bajo el altar, y en un discurso lleno de entusiasmo dijo a su pueblo, entre otras cosas: "Estas víctimas triunfales tienen su lugar señalado allí donde se encuentra Jesucristo, la Hostia pura. Cristo está sobre el altar, porque ha sufrido por todos los hombres. Ellos están bajo el altar, porque han sido rescatados por su Pasión".

De este modo, el ósculo del altar llegó a ser un acto de veneración a los mártires y con ello a la Iglesia triunfante en general. Según la explicación que ofrece Inocencio III, por el ósculo del altar Cristo, en la persona del obispo, saluda a la Iglesia, su Esposa. Allí está lo mejor del cuerpo místico de Cristo, lo que falta a la Pasión de Cristo, los huesos de los que

han dado su cuerpo y su sangre por Cristo, los huesos todavía trémulos de los grandes héroes cristianos. Como si estuviéramos aún en el tiempo de las Misas en las catacumbas, celebradas sobre el cuerpo palpitante del último mártir. Como si con este beso el sacerdote quisiera sorber algo del "más grande amor, que consiste en dar su vida por aquel que se ama".

Se trata de un beso ritual. Y, por ser ritual, acechado por el automatismo. Puede llegar a ser frío, sin sabor, sin ternura. En sí no deja de ser venerable, copioso en símbolos, pletórico de misterios, la señal cotidiana del amor que se le debe a Cristo. Es la Iglesia, toda entera, la Esposa, la que todos los días viene a saludar al Amado. Para el celebrante constituye un compromiso que deberá mantener a lo largo de la jornada, un compromiso de entrega a Cristo y al martirio. Besa el lugar de donde luego tomará, entre sus manos, la Carne y la Sangre de su Dios. Este beso es ya la comunión que comienza. El beso del altar es un acto de delicadeza y de fidelidad lleno de ternura hacia el Señor, que en última instancia contribuye a reparar el horrible beso de quien lo traicionó.

3. INCENSACIÓN

En la Misa solemne, al ósculo del altar sigue su incensación. Es algo que pertenece a la "solemnidad" del rito. Lo mismo que el adorno de las flores y el resplandor de las velas, la riqueza de los ornamentos y los acordes del órgano, también las nubes de incienso que suben al cielo perfumando el templo, hacen patente aun a los sentidos la grandeza del misterio.

El incienso se empleaba mucho en la antigüedad, incluso en los cultos paganos. Tras haber desaparecido dichos cultos, su uso se fue introduciendo poco a poco también en el culto cristiano. Cabe pensar asimismo en algún influjo del Antiguo Testamento, ya que fue norma del culto antiguo que el sumo sacerdote no empezase el culto sin previa incensación (cf. Lv. 16,12).

¿Cuál es el sentido simbólico de este rito?

Ante todo es *una expresión visible del sacrificio interior.* Los carbones que se consumen hasta el fin simbolizan a los fieles que deben emplearse en el servicio de Dios y consumirse en la alabanza de su gloria.

Significan asimismo *el buen olor de Cristo.* El agradable aroma del incienso se propaga a partir del altar —figura de Cristo— hasta el último de los fieles. Esta invasión salvífica de Cristo a las almas debe recordarnos que, al decir del Apóstol, también nosotros debemos ser el buen olor de Cristo (cf. II Cor. 2, 15), y expandir en todo lugar el conocimiento y el amor de nuestro Dios.

El humo del incienso simboliza también *la oración que se eleva a Dios.* La plegaria de los cristianos que se disponen a tomar parte en el Santo Sacrificio debe brotar de un alma llena de ardor, que trata de ir consumiendo en su corazón todo lo que en él perdure de terrestre. Sería difícil encontrar un símbolo más propio de la oración cristiana. Si el incienso se eleva es por la energía que el fuego le comunica; así nuestras oraciones, que expresan los deseos de nuestro corazón, no pueden elevarse hacia Dios si no están animadas y purificadas por el fuego del amor divino. Ya el salmista veía en la ascensión pausada de las nubes del incienso un hermoso símbolo de la

oración del justo, que se eleva hasta el trono de Dios (cf. Ps. 140,2). En tal sentido escribía Claudel: "¡Grávido de alabanzas está mi corazón!" Como el pesado incensario de oro, henchido de incienso y brasa. Ya lo había dicho el mismo Señor: "Fuego he venido a traer a la tierra, y ¿qué quiero sino que arda?".

Este simbolismo se amplía en un sentido comunitario. No es sólo la ferviente oración individual la que ardorosamente se eleva hacia Dios. Lo es también la oración de toda la comunidad. Así cómo las diversas exhalaciones de la tierra se elevan de todas partes, se agrupan y forman nubes para recaer luego en lluvia fecunda, de manera semejante las oraciones de la santa asamblea se reúnen y concentran en el símbolo del incienso que se evapora, se elevan como una nube ante Dios y vuelven a caer sobre la comunidad como rocío de bendición. El incienso expresa pues la elevación interior de la comunidad en oración, su vuelo ascensional hacia Dios. El incienso, bendecido por el sacerdote —"Seas bendito por Aquel en cuyo honor arderás"—, se eleva en honor de Dios como símbolo de las almas que ascienden hacia lo alto. Toda la iglesia —escribe Dionisio el Areopagita— queda penetrada por el incienso, hecha toda oración vertical.

La elevación del incienso expresa asimismo *nuestra participación en la liturgia celestial.* Porque el incienso simboliza también las oraciones de los santos: la Escritura nos la representa como un perfume ofrecido a Dios. "Estaban los ancianos prosternados ante el Cordero, teniendo cada uno copas de oro llenas de perfumes que son las oraciones de los santos" (Ap. 5,8). Cuando San Juan nos describe su visión de la liturgia celestial, alude a los turíbulos de oro que los ángeles balancean junto al trono del Cordero.

Terminemos este hermoso tema con un texto de Guardini: "Qué noble belleza la de estos granos amarillos, puestos sobre carbones ardientes, que se escapan convertidos en humo odorífero del instrumento que se balancea: se diría una melodía de ritmos y perfumes... las volutas del incienso se elevan sin finalidad práctica, puras como un cántico... uno creería estar en aquel día de Betania cuando Jesús y María vieron acercarse una mujer que derramó nardo sobre sus pies, que la mujer secó en seguida con su propia cabellera, mientras la casa se llenaba con el perfume. Al espíritu estrecho que murmuraba contra tal prodigalidad, el Hijo de Dios respondió: 'Dejadla hacer. Ella ha guardado este perfume para el día de mi sepultura'. Sí; ese gesto significaba misteriosamente la muerte, el amor, el sacrificio. Y todo esto se vuelve a encontrar en el incienso. El incienso es el misterio de la belleza que se eleva con gracia sin utilidad práctica, el misterio del amor que quema, se consume y se exhala muriendo. Sin duda no faltará el espíritu mezquino que diga también ahora: ¿para qué todo esto? El incienso es un sacrificio de perfumes, formado, dice la Escritura, con las oraciones de los santos. Es el símbolo de la oración, sobre todo de aquella oración que no es interesada, que no quiere otra cosa que elevarse como el Gloria después de cada salmo que adora y agradece a Dios porque es grande... también en la religión hay espíritus mercantiles de corazón seco, cuyos labios murmuran como los de Judas Iscariote; en ellos la oración se orienta al utilitarismo espiritual; la quieren burguesamente razonable; *ne quid nimis*. Esta manera de obrar ignora del todo la real munificencia de la oración que siempre quiere dar; ignora lo que es propio del alma de oración, que nunca pone porqués ni paraqués y no quiere sino elevarse, porque es amor, perfume, belleza. Y mientras más ama y más ofrece, más el fuego la consume y el perfume se eleva".

Empezamos el acto augusto con la ayuda del Dios uno y trino por medio de la cruz de Cristo. El uso de la señal de la cruz, remonta a los tiempos apostólicos. Tertuliano, San Cipriano y otros muchos Santos Padres nos hablan de ella como del gesto habitual de los cristianos, repetido al principio y al fin de sus principales acciones. El celebrante, y los fieles con él, lo trazan ahora solemnemente al comenzar la Santa Misa pues ésta renueva la memoria del sacrificio de Cristo en honor de la Santísima Trinidad.

Justo es pues que la Iglesia coloque este signo al principio de una acción tan grande como el Sacrificio de la Misa, que no es sino la representación del Calvario. El sacerdote afirma que quiere realizar esta acción en el nombre de Dios Padre, que ha enviado a su Hijo para salvarnos; de Dios Hijo, que se ha entregado a la muerte por nosotros; y del Espíritu Santo, cuyo amor eterno ha sido como el fuego que ha consumido la Víctima y cuyo soplo divino impele las olas de sangre del Salvador hasta nuestras almas. En el nombre del Padre *a quien* nos dirigimos; en el nombre del Hijo, *por quien* ofrecemos; en el nombre del Espíritu Santo, *en quien* ofrecemos.

La invocación a la Trinidad es la dedicatoria de la obra magnífica en que Dios se va a jugar a fondo. Será menester evitar cualquier tipo de automatismo en este gesto tantas veces repetido. Hay que desacostumbrarse, hacerlo cada vez como si se hiciera por vez primera, especialmente al comienzo de la Misa, donde adquiere una relevancia formidable. Un signo de la cruz, verdadero, lento, amplio, de la frente al pecho, de un hombro al otro. Un gesto que nos envuelva en el misterio.

Debemos reunir en este signo todos nuestros pensamientos y todo nuestro corazón. Nos debe tomar todo entero, cuerpo y alma; debe apoderarse de nosotros, consagrarnos, santificarnos.

Tras la señal de la Cruz, *el saludo inicial.* Dentro de la variedad de fórmulas que permite la liturgia, destaquemos una que está en perfecta continuidad con la señal de la Cruz: "La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros". Esta fórmula, tomada de San Pablo (II Cor. 13,13), pone toda la Misa bajo la mirada de la Santísima Trinidad.

5. RITO PENITENCIAL

"Hermanos, reconozcamos nuestros pecados para poder celebrar dignamente los sagrados misterios". Se trata, como se ve, de un rito esencialmente "previo", una confesión de profanidad frente a la sacralidad de los misterios. Las fórmulas son varias. Pero como luego estudiaremos más detenidamente el sentido del Kyrie, limitémonos a la primera fórmula señalada.

a. El Confiteor

En su capítulo VI, Isaías nos cuenta la visión que tuvo de la gloria de Dios: "vi al Señor sentado sobre un trono alto y elevado...; alrededor de Él sólo estaban los serafines. Y con voces

sonoras cantaban a coro diciendo: ¡Santo, Santo, Santo, es el Señor, Dios de los Ejércitos! ¡Toda la tierra está llena de su gloria! ¡Ay de mí, perdido soy! pues siendo un hombre de labios impuros, que habita en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey, el Señor de los Ejércitos" (6,1 - 3).

Frente a la santidad de Dios el hombre mide su miseria, el abismo que sus pecados abre entre su persona profanada y el tres veces Santo. En la Misa, aunque no lo perciban los ojos de nuestra carne, nos encontramos realmente en presencia de la Majestad Divina. No por otra razón, y aunque tan sólo percibía la humanidad de Jesús, San Pedro cayó de rodillas ante Cristo cuando en el lago de Genezaret entrevió su divinidad: "¡Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador!" (Lc. 5,8). Es la actitud del hombre ante Dios, de la creatura ante el Creador, del pecador ante el Santo. El sacerdote y los fieles rezan, pues, juntos, el *Confiteor,* en la disposición espiritual de quienes reconocen, como creaturas, el dominio del Creador; de quienes imploran, como indignos, la ayuda del Omnipotente; de quienes solicitan, como pecadores, el perdón del Santo. Tal actitud es la más apta para suscitar el acto auténtico de *humildad.*

Por otra parte, al humillarse la pequeñez humana ante la Majestad Divina, se acrecienta el santo temor de Dios. Y ello es particularmente conveniente sobre todo en la Santa Misa. Porque jamás seremos capaces de comprender, en toda su hondura, la intensidad del amor del Hijo para con nosotros, si antes no nos dejamos penetrar hasta el fondo por la realidad de la justicia tremenda, santidad absoluta y majestad infinita del Padre. Esta es la razón de conveniencia que aconseja que antes de penetrar en los "sagrados misterios" nos llenemos de profunda reverencia y santo temor de Dios.

El espíritu de esta oración tiende a hacer brotar en nosotros la compunción. En realidad, el primer sacrificio que hay que ofrecer a Dios es el de un corazón contrito y humillado. El sacerdote, antes que nada, debe reconocer públicamente que ha pecado, y pecado mucho. Tiene las manos juntas y permanece, durante el Confiteor, en la posición humillada que conviene al pecador. También los fieles entran en ese espíritu.

La confesión se hace, en su parte primera, ante Dios y la comunidad. En la segunda, en cambio, se pide la intercesión de la corte celestial y de la misma comunidad. La fórmula ha sufrido numerosos cambios a lo largo de los siglos. En el texto actual, reconocemos que hemos pecado "de pensamiento", no acomodándonos a los criterios de Dios. Hemos pecado "de palabra", no empleando nuestra lengua como instrumento del Verbo divino. Hemos pecado "de obra", no imitando las acciones de Cristo. Hemos pecado "de omisión", no haciendo todo el bien que podíamos haber hecho, enterrando el talento gratuitamente recibido. Y si bien pueden haber existido condicionamientos de nuestra conducta o circunstancias atenuantes, reconocemos que no por ello estamos exentos de responsabilidad: "Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa". La mía propia; por eso digo en singular "yo confieso", para mostrar la intransferibilidad de mis acciones.

Al decir "por mi culpa", celebrante y fieles se golpean el pecho, gesto muy antiguo para expresar el dolor de los pecados, según lo sabemos por la parábola del publicano (cf. Lc. 13,13) y por la actitud de los judíos arrepentidos que presenciaron el espectáculo del Calvario. ¿Cuál es la significación de este golpe? El hombre, al golpearse, se despierta, despierta su yo profundo, se castiga, se pone de parte de Dios.

Luego la fórmula dice "ideo" ("por tanto"). Por tanto,

porque soy pecador sin excusa, necesito poderosos intercesores. Por tanto ruego a "Santa María siempre Virgen", la toda pura, pero al mismo tiempo "refugio de los pecadores"; "a los ángeles, a los santos", todos intercesores ante Dios. "Y a vosotros, hermanos": también la Iglesia militante es intercesora.

b. *Misereatur*

"Dios todopoderoso tenga misericordia de nosotros...". Es evidente que el rito penitencial de la Misa no constituye un sacramento, pero si hay suficiente arrepentimiento, si a las palabras del Confiteor corresponde plenamente el afecto interior, si pensamos que somos de veras pecadores ante la santidad de Dios, que las miradas de todo el cielo se fijan en nosotros, la sola percepción de la fealdad del pecado juntamente con la gracia divina nos ayudará a apartarnos de la mancha.

El hecho de usarse esta fórmula dentro de la liturgia le confiere un valor especial, sobre todo por el hecho de que sigue al Confiteor. El Confiteor es una humilde confesión de los propios pecados al tiempo que una digna expresión de la contrición, por lo cual tiene especial eficacia, ya que, según convicción antiquísima, se une a ella de un modo especial la fuerza impetratoria propia de la oración de la Iglesia, de manera semejante a lo que acaece en un sacramental.

c. Los Kyries

Los Kyries —"Señor, ten piedad"— son plegarias popula-

res que preceden a la oración sacerdotal disponiendo a los fieles para apreciarla con la debida preparación.

La súplica griega "eléison", con invocación a la persona que se dirigía a ella, debió ser familiar a los primeros cristianos por los cultos gentílicos. Pero no es menester recurrir a la antigüedad pagana para buscar modelos de Kyrie eléison. En el Antiguo Testamento se encuentra con frecuencia el verbo "eléison", dirigido a Dios, principalmente en el salterio (cf. por ej. Ps. 6, 3; 40, 5. 11), que a los primeros cristianos sirvió de devocionario. Esta expresión deprecatoria se halla asimismo en el Evangelio: la pronunciaron el ciego de Jericó, la cananea, los diez leprosos. Es una expresión breve pero expresiva, sencilla pero enérgica.

Inicialmente la fórmula iba incluida en una suerte de letanías u "oración de los fieles". Pero como oración de súplica concisa, cargada de tradición y de emotividad, por la que se expresan sin apenas palabras las ansias de perdón del corazón humano, llevaba dentro de sí la tendencia a independizarse y repetirse con redoblada frecuencia.

La palabra "Kyrie", Señor, tuvo al comienzo un carácter polémico. Kyrios era el título que se daba a los emperadores romanos, y estaba en la base del culto idolátrico a la autoridad. Los cristianos dirán que Cristo es el verdadero Kyrios, el Hombre-Dios sentado en el trono del cielo y rodeado de la corte celestial. Kyrios es la palabra que en la versión griega de los Setenta corresponde al nombre de Dios. Cristo es pues, el verdadero Kyrios, no el César; Aquel que, si bien se anonadó hasta morir, resucitó luego lleno de esplendor "para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en el cielo, en la tierra, y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo es el Kyrios, para gloria de Dios Padre" (Fil. 2, 10-11).

Pero Cristo no es sólo el Kyrios trascendente, no es sólo la majestad tremenda, sino también la bondad extrema, la filantropía. Por eso añadieron a la voz Kyrie la palabra "elléison emás". Kyrie eléison es así la oración vehemente y confiada dirigida a Aquel cuya benevolencia no es vana, pues aun cuando Cristo sea hombre, como Dios que también es, tiene omnipotencia para salvar. Tal el rico contenido que se encierra en el augusto título de Kyrios. La Iglesia no quiso que esto se perdiese y por eso lo conservó en la Misa. Nosotros podemos volver a vivir la plenitud de su sentido.

Asimismo quiso la Iglesia conservar estas palabras en griego, alternándolas con la expresión latina: "Christe eléison". Con ella sin duda ha querido rendir homenaje a las lenguas de las liturgias apostólicas. Uniendo el griego y el latín a la lengua hebrea —conservada ésta sobre todo en el texto del Sanctus con la palabra "Sabaoth" y "Hosanna", así como en los "Alleluia" y "Amén"—, la Iglesia ha consagrado durante siglos estas tres lenguas de la Misa que son precisamente las que figuraron en el célebre título de la cruz de Cristo, escrito, como se sabe, en hebreo, griego y latín.

La historia de la liturgia nos informa asimismo de una interesante evolución. El texto tan reducido de los nueve Kyries experimentó durante toda la Edad Media una ampliación considerable por medio de los llamados "tropos", o estrofas intercaladas entre invocación e invocación. Así, por ejemplo, Amalario hizo cantar a su coro: "Kyrie eléison, Domine Pater, miserere; Christe eléison, qui nos redemisti sanguine tua, miserere; Kyrie eléison, Spiritus sancte, miserere" ("Kyrie eléison, Señor Padre, ten piedad; Christe eléison, que nos redimiste con tu sangre, ten piedad; Kyrie eléison, Espíritu Santo, ten piedad"). O también: "Lux et origo lucis, summe Deus, eléison, Kyrie eléison..." ("Luz y origen de la luz,

sumo Dios, ten piedad, Kyrie eléison...''). Es natural que textos más desarrollados y hasta poéticos sólo pudiesen ser ejecutados por un coro bien adiestrado. Y así aparecieron las conocidas composiciones gregorianas que tomaron su nombre del tropo respectivo (de ahí las Misas llamadas ''De Angelis'', ''Lux et origo'', etc.) así como las polifónicas. Con la reforma del Misal realizada por San Pío V desaparecieron otra vez todos los tropos. Hoy la composición normal de los Kyries es binaria, y nuevamente se han introducido los tropos.

6 EL GLORIA IN EXCELSIS

Esta oración de alabanza pertenece a la más remota antigüedad. El Gloria, al igual que el Kyrie no se compuso especialmente para la liturgia de la Misa. Es un legado precioso de la primitiva poesía himnódica que, inspirándose en los cánticos bíblicos, sobre todo en los salmos, creó una extensa literatura de canto religioso, perdida hoy casi por completo. Los primeros cristianos llamaban a estos cantos ''psalmi idiotici'', que quiere decir salmos compuestos por ellos mismos, en contraposición a los salmos de la Sagrada Escritura. Podemos considerar esta literatura como la continuación de los cánticos del Nuevo Testamento (el Magnificat, el Benedictus y el Nunc dimittis). Según dijimos, muy pocos de aquellos himnos han llegado hasta nosotros, entre ellos el admirable ''Fos hílaron'' (''Luz gozosa'') de la liturgia bizantina, el ''Te Deum'' y nuestro ''Gloria''. Este último, llamado también Doxología mayor o gran Doxología, para distinguirlo del Gloria Patri que termina los salmos —pequeña doxología—, se apreciaba tanto en la Iglesia antigua que logró imponerse y sobrevivir a

pesar de la prevención general que hacia fines de la Edad Antigua se experimentaba contra los cánticos creados por los hombres.

La Misa lo incluye en este momento tras los acentos de perdón del rito penitencial, como un himno de alabanza y de victoria sobre el pecado. Las primeras palabras del Gloria han sido traídas del cielo por los ángeles ya que, como dicen sabiamente los Padres del IV Concilio de Toledo, jamás la tierra hubiera podido proferirlas semejantes; todo lo demás es una especie de explanación de esta gran introducción, compuesta por los doctores eclesiásticos.

a. División general del himno

La estructura del Gloria presenta tres partes. Comienza el himno con el canto de los ángeles, según lo trae Lucas 2, 14, ya que era costumbre en los himnos de la antigüedad, poner al principio, como tema central, un texto inspirado, tomado de la Sagrada Escritura. A las palabras de los ángeles sigue la alabanza de Dios Padre sobre la base de una sencilla acumulación de expresiones de nuestra admiración y de los nombres y atributos divinos. La tercera parte concluye con una invocación a Cristo.

Sólo al final se nombra, y casi como de paso, al Espíritu Santo. De modo que aunque no sea estrictamente un himno trinitario, canta el honor de la Trinidad. Al Padre, principio y fin de todas las cosas, la alabanza y la acción de gracias; al Hijo, Redentor y Mediador nuestro, el reconocimiento de su consustancialidad con el Padre y de los títulos adquiridos por su obra salvadora; y todo ello en unión del Espíritu Santo.

Se podría afirmar que las dos partes principales del himno corresponden a las dos ideas del lema bíblico que las precede: para Dios la gloria, por eso nos sumamos al canto laudante de los coros angélicos; para los hombres la paz, por eso nos dirigimos a Aquel en cuya persona ha venido la paz a la tierra, rogándole lleve a feliz término la obra comenzada.

Pasemos ahora a una explicación más detallada.

b. El canto de los ángeles

Las liturgias orientales distinguen en el anuncio de los ángeles tres partes: la gloria de Dios (en las alturas), la paz (en la tierra) y esto para bien de los hombres. Las dos palabras claves son: gloria y paz. La "gloria" es la máxima manifestación exterior de Dios, pero al mismo tiempo su suprema interioridad que por así decir se concentra en la persona del *Hijo Unigénito*. A esa *gloria en lo alto* hace eco la "paz" *en lo bajo*. La *gloria* es el *canto* de los ángeles en la trascendencia de las *alturas*, pero tiene una correspondencia en el mundo del hombre mediante la paz. No olvidemos que "pax" es uno de los nombres de Cristo: "Príncipe de la Paz", llama Isaías al futuro Mesías.

Se dice "a los hombres que ama el Señor". Prescindiendo del valor literario de la traducción, el sentido parece ser el correcto. La palabra griega "eudokía" no se refiere a la buena voluntad de los hombres sino a la buena voluntad de *Dios*, su beneplácito, su favor. Nos trae al recuerdo las palabras pronunciadas por Dios Padre al proclamar la filiación divina de Jesús en el momento de su Bautismo y Transfiguración: Este

es el "Hijo de su benevolencia", Aquel en el que ha puesto su complacencia. Aquí, en el himno, son los hombres unidos a Cristo, el Primogénito de muchos hermanos, los que se benefician con esta benevolencia de parte de Dios Padre.

c. La alabanza de Dios Padre

Las alabanzas que siguen al saludo de los ángeles son tan sencillas como hermosas. Se suceden una a otra, como si de por sí fueran insuficientes. "Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos...". No hay que ver en ellas un progreso ascendente. Sin embargo cada expresión aporta un nuevo matiz. "Te alabamos": expresa el brotar de la admiración frente a su belleza. "Te adoramos": el hombre se reconoce creatura ante el Creador, reconoce la soberanía de Dios y su total dependencia respecto de Él. "Te glorificamos", es decir, proclamamos tu gloria, el esplendor de tu ser, reconocemos tus hazañas en el orden de la creación y de la redención, al tiempo que deseamos que todo lo que hay en nosotros y fuera de nosotros se utilice para tu gloria.

Se trata así de una serie redundante de términos de alabanza, al estilo oriental, como si el lenguaje no bastase para expresar la abundancia de sentimientos, el entusiasmo del alma estupefacta de admiración ante lo inefable.

Pero la serie llega a su culmen con una notable expresión: "Te damos gracias por tu inmensa gloria". Es decir, agradecemos a Dios, no por los favores que nos haya hecho, sino simplemente por su gloria, en una expresión de total desinterés. ¿Qué significa darle gracias "por su inmensa gloria"? Es proclamar que nuestra suprema felicidad consiste en tener un

Dios tan grande como Él. En su presencia todo lo que existe es absolutamente nada; los ídolos que el hombre se fabrica nada son. Te damos gracias por los destellos de tu belleza, que son los dones que *nos das, pero más* que por eso por tu gloria intrínseca, por la belleza de tu ser. Para el alma no hay motivo de agradecimiento mayor que ver al Amado tan hermoso. La plenitud divina es nuestra riqueza. Somos felices porque podemos ensalzar su gloria.

Sigue la *enumeración de los nombres de Dios*. Al mismo fin de la alabanza de Dios obedece la enumeración de sus nombres, que en el orden en que están puestos acusan claramente un entusiasmo in crescendo: "Señor, Dios, Rey celestial, Dios Padre todopoderoso". Son los atributos de la Majestad divina, que suscita el temor reverencial, la adoración, los sentimientos esenciales de la religión, aun cuando tamizados por la confianza filial gracias a la palabra "Padre". La expresión: "Dios Padre Todopoderoso", que se encuentra ya en el símbolo apostólico, es otro indicio más de la veneranda edad del himno.

d. La parte cristológica

A la enumeración de los nombres de Dios siguen inmediatamente las invocaciones de Cristo, aun cuando la transición de una a otra parte resulta hoy casi imperceptible. En este párrafo cristológico podemos distinguir cuatro secciones: la salutación laudatoria, la invocación en forma de letanía, una triple afirmación acentuada por el "Tu solus" y, finalmente, la conclusión trinitaria.

—La salutación laudatoria. Los nombres que se dan a Cristo son los mismos con que empieza la profesión cristológica de fe en el símbolo de las liturgias orientales: Señor, Hijo Unigénito, Jesucristo. La serie va encabezada por el título "Señor", el Kyrios de las cartas de San Pablo, que se reitera hacia el final con mayor solemnidad: "Tu solus Dominus". También el título "Hijo Unigénito" se tenía en la Iglesia primitiva por uno de los nombres más majestuosos de Cristo. *El Eucologio de Serapión*, por ejemplo, llama a Cristo frecuentemente "*o monoguenés*", el *unigénito*.

Sigue otro grupo de tres nombres de Cristo. Nuevamente encontramos al principio el de "Kyrios", combinado en el texto con el de "Deus", procedimiento seguramente usado para destacar la consustancialidad del Hijo. A continuación se hallaba antes el título "Filius Patris", que actualmente, para que quede *más resaltado*, se lo pone al final. Encontramos asimismo el nombre que mejor expresa su función soteriológica, "Agnus Dei", título con el que lo designó el Precursor, y que incluye el Apocalipsis: "Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la acción de gracias" (5, 9. 12). Luego se agrega, como antes dijimos, "Filius Patris", contrastando gloriosamente con el Agnus victimal.

—La invocación en forma de letanía. Nos encontramos ahora con una pequeña letanía de tres miembros; pero esta vez tiene la forma de una afirmación himnódica. "Qui tollis peccata mundi, miserere nobis, suscipe deprecationem nostram. Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis" ("Tú que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros, atiende nuestra súplica. Tú que estás sentado a la derecha del Padre, ten piedad de nosotros"). Se hallan intercaladas en la acción de gracias según la costumbre constante de la oración cristiana, a imitación de la plegaria judía: después de haber

dado gracias por los favores recibidos, se piden aquellos que se consideran necesarios. Los primeros son la garantía de los segundos.

Con las palabras del Bautista —"Tú que quitas los pecados del mundo"— recordamos al Señor la humillación voluntaria de su Pasión expiatoria, cuando como cordero inmolado cargó y quitó los pecados del mundo, a la vez que aludimos a su triunfo actual, cuando, sentado a la diestra del Padre, recibe como Cordero victorioso los signos de veneración de los santos y de los ancianos. "Acerquémonos confiadamente al trono de la gracia... pues tenemos un mediador, un pontífice tal, que está sentado a la diestra del trono de la majestad de Dios" (Heb. 4, 16 y 8, 1). En el ruego "suscipe deprecationem nostram" ("atiende nuestra súplica") se alude a su oficio de mediador que tanto acentuaban anteriores redacciones: "Permítenos poner nuestros ruegos en tus manos para que los lleves ante el trono de tu Padre".

—*Triple afirmación*. Mediante la conjunción "quoniam" ("porque"), que ha de tomarse en un sentido algo indefinido, retorna nuevamente el himno a la alabanza: "Tu solus sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus, Iesu Christe" ("sólo Tú eres Santo, sólo Tú Señor, sólo Tú Altísimo, Jesucristo"). Prosigue así el homenaje al Cristo glorificado, que comparte sus honores divinos con el Padre.

Este modo algo impetuoso de afirmar la unicidad de Cristo —"Tu solus"— como Santo, Señor y Dios, seguramente se debe interpretar como protesta o, mejor dicho, como antítesis frente a los paganos, que con tanta facilidad y ligereza atribuían a simples hombres los predicados divinos, sobre todo el de Kyrios con que saludaban, según dijimos, a los emperadores. Infinitamente por encima de todos los hombres está el

único Kyrios verdadero, Jesucristo. El "Tu solus Altissimus" está tomado del salmo 82, 19, expresión que ya desde muy antiguo aplicaron a Cristo.

—*Conclusión trinitaria*. La alabanza se hace extensiva a toda la Trinidad. Tal el majestuoso final de este grandioso himno: "Jesucristo —con el Espíritu Santo— en la gloria de Dios Padre".

7. LA ORACIÓN COLECTA

Según el plan primitivo de la Misa romana, la "colecta" es la primera oración —y la única hasta la "secreta" u oración sobre las ofrendas— que es propia del sacerdote. Todo lo demás, antes y después de la colecta, con excepción de la entonación del Gloria, son textos que debían ser pronunciados por otros. Esta observación puede bastar por sí sola para convencernos de que con la colecta hemos llegado a la primera oración de categoría. Efectivamente, y según ya dijimos, el rito de entrada culmina en esta oración sacerdotal, lo mismo que la ofrenda de los dones encontrará su conclusión en la secreta y la comunión en la oración postcomunión.

El nombre más frecuente de la colecta en la liturgia romana es *oratio*, lo cual significa que esta solemne plegaria litúrgica participa del carácter de un discurso público. El sacerdote habla acá como portavoz del pueblo, y es por esta razón que el pueblo es primero invitado a adherirse mentalmente a la plegaria. Este segundo aspecto de la oración se expresa por otro

de los nombres que ha recibido, *collecta*, palabra que se aplica sobre todo a la primera de las tres oraciones de la Misa, y que en Roma se llamaba "oratio prima", en contraposición a la "oratio super oblata" (secreta) y la "oratio ad complendum" (postcomunión). La palabra "collectio" significa cosecha, resumen, pues esta oración, como lo veremos enseguida, recoge las oraciones privadas de todo el pueblo.

a. El Oremus

El sacerdote comienza por decir "Oremos", al tiempo que extiende los brazos y luego los recoge. Los extiende hacia los fieles como para abrirles el seno de la misericordia, y luego vuelve a juntarlos, como para estrechar a los presentes en el seno de la caridad.

Digamos de paso que las manos del celebrante tienen, aquí como en toda la Misa, una especie de lenguaje propio, verdaderamente exquisito. Los movimientos que le prescriben las rúbricas son una predicación muda pero elocuente. Guardini tiene una notable página sobre la expresividad de *las manos*. "Estudia un hombre, tú mismo, y verás que ningún sentimiento de alegría, de sorpresa, de expectativa deja de traducirse enseguida en sus manos. Después del rostro, la mano es la parte del cuerpo más espiritual. Para trabajar, para defenderse y atacar, las manos son una fuerza y un poder, y, sin embargo, ¡qué finura, qué admirable organización, qué movilidad! La mano es un camino para entregar la propia alma, y recibir la del otro, porque la mano sirve también para esto. ¿No es estrechar el alma del prójimo tomar las manos que se tienden?

"Pero, ¿debe la mano tener su lenguaje durante la oración, cuando el alma dice o escucha lo inefable, cuando el alma viene a darse o a recibir a Dios? Cuando uno se recoge en sí mismo, cuando en su corazón está a solas con Dios, de por sí las manos mismas se juntan y los dedos se entrecruzan. Las olas de vida que laten en el fondo del ser y quisieran escapar, pasan de una mano a la otra para refluir al interior, porque todo debe permanecer dentro, junto a Dios. Es el recogimiento, la guardia del Dios escondido. Y esta actitud significa: Dios es mío; yo soy suyo; y estamos unidos uno al otro, solos. Si ante Dios el corazón se humilla por respeto, las manos se juntan. Símbolo de pequeñez o de pureza: el alma se muestra allí atenta para recibir al Verbo divino. Símbolo también de abandono; esas manos que nos defienden, las hacemos prisioneras, en cierto modo, de los dedos divinos. En presencia de Dios el alma siente a veces reconocimiento: las manos toman entonces la posición del Orante...

"Dios nos ha dado las manos para expresar nuestra alma. Cuidado que no expresen las indolencias del corazón, la disipación... ¡cuidemos nuestras manos! que siempre nuestro interior pueda armonizarse con estos gestos"

Volvamos a lo nuestro. Extendiendo y juntando sus manos, el celebrante dice "oremos". Con este sencillo verbo el sacerdote exhorta a la oración. En las liturgias orientales, la fórmula correspondiente, generalmente pronunciada por el diácono, no es tan parca en palabras. La invitación a la oración mira menos a que los fieles se unan mentalmente con el sacerdote, cuanto a que cada uno rece por sus propias intenciones. En las "oraciones solemnes" del Viernes Santo, que pertenecen a las partes más antiguas de nuestra liturgia, después del Oremus se indican las intenciones con todo detalle: "Oremos, amadísimos, por la Iglesia santa de Dios...". En estas mismas plegarias a la invitación para la oración sigue la exhortación del diácono: "Flectamus genua", para que cada

uno se arrodille y ore en privado. Tal es el sentido del "Oremus" de la colecta: exhortar a la oración privada de cada uno de los asistentes. Lamentablemente en los últimos tiempos no se daba espacio para dicha oración privada y el sacerdote comenzaba enseguida su oración pública. Hoy se ha restaurado felizmente la costumbre de guardar unos instantes de silencio. Pero para que tal práctica sea fructífera se requiere del sacerdote una instrucción pastoral de modo que ese silencio no sea un vacío sino verdadera oración.

Luego, sí, vendrá la oración solemne del sacerdote. Si en verdad ha habido oración privada, la oración conclusiva será una verdadera "colecta". Así entendida, la palabra "collecta" resulta muy apropiada para explicar el sentido de esta plegaria. Todo lo que la precede desemboca en ella: cantos, súplicas, himnos y especialmente los breves instantes de la inapreciable oración privada.

La "colecta" resulta pues, el compendio, el sumario de todas las oraciones particulares que se purifican, por así decirlo, en el crisol de la oración sacerdotal.

b) Forma y contenido de la colecta

Unas palabras, ante todo, sobre *la actitud corporal del celebrante*. Siempre el sacerdote pronunció esta oración con los brazos levantados y extendidos. En la antigüedad también los fieles oraban en la misma postura. Desde los primeros siglos se vio en dicha actitud corporal una imagen de Cristo crucificado, pensamiento que vuelve en los comentadores medievales de la Misa y ejerció un influjo tan grande sobre la actitud corporal durante el canon.

En la actualidad está perfectamente reglamentada esta postura del celebrante, lo mismo para el canon que para las oraciones. Nótese que dicha postura está prescrita solamente para aquellas plegarias que el sacerdote desde antiguo tenía que recitar como portavoz de la comunidad, o sea las tres oraciones sacerdotales y la solemne plegaria eucarística, que comprende el prefacio y el canon, pero no en cambio para aquellas que son más bien expresión de su devoción privada. Para éstas se impuso otro modo de tener las manos, a saber, juntas delante del pecho, postura que proviene de tradiciones germánicas, de índole caballeresca, donde era costumbre que los súbditos juntasen sus manos y las pusiesen dentro de las de su señor feudal como para mostrar su dependencia a la vez que su fidelidad (gesto que aún hoy perdura, y con el mismo sentido, en la ordenación sacerdotal, cuando el recién ordenado pone sus manos entre las de su obispo). Así queda patente, a simple vista, la diferencia de estas dos clases de oraciones, de las cuales unas representan los elementos fundamentales de la Misa y otras constituyen agregados ulteriores.

Al concluir la colecta recurriendo a la intercesión de Cristo, junta el sacerdote las manos, indicio natural de que redobla sus instancias, y de su modesta seguridad de conseguir los bienes que pide por tan poderosa mediación. ¡Vemos una vez más la fuerza del lenguaje de las manos!

Destaquemos el *estilo romano de las colectas*. Tal estilo se define por su sobriedad, con una marcada preferencia por la brevedad, concisión y claridad. Ello no quiere decir que la liturgia romana destierre por completo las oraciones largas. Los amplios prefacios del Pontifical Romano que, por ejemplo, se usan en las consagraciones de obispos, sacerdotes y diáconos, derivan en lo esencial de los sacramentarios romanos más antiguos. Con todo, al comparar estas formas más prolijas con el

estilo de las liturgias orientales, o incluso de la galicana, salta a la vista su carácter típicamente romano. La expresión más perfecta de esta mentalidad romana es la colecta.

Internémonos ahora en la estructura específica de estas oraciones. Se trata evidentemente de plegarias impetratorias por las cuales se solicita a Dios alguna gracia determinada. Una súplica impetratoria puede ser sencilla o amplificada. Simple es la que incluye tan sólo los elementos indispensables de la petición, como cuando, por ejemplo, un niño ruega a su padre: "Papá, dame pan". Tal súplica consta únicamente de la invocación (papá) y la petición (dame pan). La sencillez no se pierde porque se le añada una oración subordinada que detalle algo más el fin para el que ha de servir la cosa que se pide (de modo que...). Otra cosa es cuando, por ejemplo, se le añade a la invocación inicial alguna frase laudatoria mediante una oración subordinada de relativo: "Papá, tú que eres tan bueno...". Ya en este caso notamos la obra de la reflexión literaria y del arte retórico. Pues bien, este último tipo de plegaria parece el más conveniente para una oración pública.

Porque la oración colecta es eminentemente pública. Por eso se la dice en voz alta: se dirige a Dios en nombre de la comunidad. Cuando se pronuncia un discurso en nombre de una asamblea presente, se lo hace siempre en voz alta, a fin de que ella lo oiga. A esto se debe también el que las frases que la componen estén siempre en plural: te rogamos... El sacerdote no habla por sí mismo, es acá el portavoz de la Iglesia. Las pocas oraciones en singular que contiene la Misa son más bien para alimentar la devoción personal del celebrante. La forma plural supone que el pueblo ha sido convocado a la oración (Oremus) y que al fin da su aprobación pronunciando su Amén.

El carácter comunitario de esta oración explica su estilo de prosa solemne. La oración tiene forma de discurso breve y bien articulado. Es una "oratio" en el sentido "oratorio" de la palabra. No incluye elementos poéticos. El sacerdote está, por así decirlo, en presencia de la Divina Majestad: su situación es demasiado seria para que pueda entregarse a la poesía. Cuando se habla a Dios directamente, cara a cara, la poesía pierde sus derechos. La oración está, pues, redactada en prosa. Pero también conviene que la palabra dirigida a Dios sea lo más digna posible, y de ahí la solemnidad de la prosa en cuestión.

En la época en que se compuso la liturgia romana en lengua latina, o sea en el lapso que va del siglo III al V, las escuelas retóricas hacían fortuna en el Imperio. Estas escuelas cobijaron a los más grandes Padres de la Iglesia, los cuales, en última instancia, fueron los creadores de los textos litúrgicos. No es pues sorprendente que su cultura retórica haya marcado su manera de celebrar el culto. En materia de prosa solemne, de discurso, se concedía entonces extrema atención al ritmo. Lo importante en la forma era la salida armoniosa de las cadencias que cerraban las frases y los miembros de frase; el discurso debía tener lo que llamaban "cursus". Ejemplos: propítius réspice, majestátis exténde, glóriam perducámur...

No conocemos los autores concretos de cada una de las oraciones que nos ha legado la tradición, aunque en algunas de las más bellas y antiguas (por ejemplo las oraciones que cierran las lecturas de la Vigilia Pascual) parece reconocerse el estilo de aquel gran Doctor y orador que fue San León Magno.

Las oraciones colectas tienen normalmente cuatro partes.

—*La invocación* a Dios considerado en su unidad, eterni-

dad, omnipotencia. La *norma* tradicional es que nunca la invocación se dirija a Cristo (las oraciones que así lo hacen son evidentemente muy posteriores). Las liturgias orientales incluían largas teorías de nombres y predicados divinos que por vía de afirmación y negación ensalzaban los atributos de Dios. La expresión romana es más sobria: Dios, Señor; a lo sumo: Omnipotente y sempiterno Dios.

—*El motivo* que fundamenta nuestra confianza, o en otros casos la *evocación* del misterio o fiesta del día. Acá es donde entra la oración de relativo, o la llamada "predicación relativa". Por ejemplo: Dios, que te complaces en tener misericordia y perdonar. Es curioso, pero la oración de relativo se usa tan sólo en la colecta, no en la secreta o en la postcomunión, donde directamente se pasa a la petición. Dijimos que a veces en vez del motivo de nuestra confianza se introduce el recuerdo del misterio o festividad consiguiente. Por ejemplo, la colecta de la primera Misa de Navidad reza así: Oh Dios, que hiciste brillar esta sacratísima noche por el resplandor de la luz verdadera. La oración de relativo propia de las colectas es su aspecto, por así decir, contemplativo.

—*La petición*, que desarrolla el objeto de la súplica. Por ejemplo: "Concédenos que resplandezca en nuestra conducta la fe que ilumina nuestro espíritu". El contenido de la petición suele ser muy general. Y esto por una sencilla razón: como oración propia del sacerdote, la colecta es un resumen de todas las plegarias particulares, y consiguientemente sólo puede atender a los ruegos de interés común. En su composición estilística recurre a veces a expresiones antitéticas o a binas que expresan la totalidad: vida terrenal y eterna bienaventuranza, cuerpo y espíritu.

—*La cláusula y doxología*. Es la conclusión de la plegaria, que apoya su requerimiento sobre la intercesión del único mediador, Jesucristo. Por nuestro Señor Jesucristo... En los primeros siglos se decía "por medio de nuestro sumo sacerdote Jesucristo". Lo que se quiere afirmar es que la petición se eleva *por mediación de Cristo*, "siempre viviente para interceder en favor nuestro" (Heb. 7, 25). La fórmula actual expresa los grandes atributos de Cristo. Lo llamamos *Dominus noster* (Nuestro Señor): el que presenta nuestras plegarias es uno de los nuestros, el nuevo Adán, con quien formamos un cuerpo. Pero es al mismo tiempo *Filius tuus* (tu Hijo), tu Hijo eterno, uno contigo. Esta fórmula expresa muy bien el carácter pontifical del Verbo encarnado, puente tendido entre Dios y nosotros. No en vano es el Pontífice que penetró hasta lo más alto de los cielos, por el que tenemos segura confianza y acceso libre a Dios (cf. Heb. 4, 14; Ef. 3, 12). El mismo Jesús ha consagrado este recurso a su mediación cuando dijo: "Cualquier cosa que pidiereis al Padre *en mi nombre* os la dará". Concluye la fórmula: *Qui tecum vivit et regnat* (que vive y reina contigo): Cristo glorificado continúa viviendo, como nuestro Rey, nuestro Señor, nuestro Sumo Sacerdote, sentado a la derecha del Padre y *en la unidad del Espíritu Santo*. La conclusión de la oración sacerdotal nos introduce en el ambiente trinitario al tiempo que exalta la gloria de la Iglesia triunfante.

—*El amén* da a la comunidad una ocasión más para refrendar las palabras de su representante. En su sentido primitivo la palabra hebrea amén, que ya estaba en uso entre los judíos, desde la más remota antigüedad, significa "fijo"; con ella se reconocía que lo que se había dicho "estaba firme". En todas las lenguas esta palabra litúrgica queda sin traducir. San Justino la interpreta como "hágase", "así sea", y tal es sin duda su sentido en este sitio, pues expresa el consentimiento del pueblo a la oración sacerdotal.

III. LA LITURGIA DE LA PALABRA

(Desde la Epístola hasta la oración de los fieles)

final de la ceremonia religiosa, se leían perícopas diversas según libre elección. A las lecturas se agregaba la homilía.

Pasando ya al tiempo de la Iglesia, la selección de lecturas se hizo en las diversas liturgias según una gran variedad. Por lo menos debían ser dos (una del Antiguo y otra del Nuevo Testamento), siendo la última siempre una perícopa del Evangelio. A veces había tres lecturas: una del Antiguo Testamento y dos del Nuevo. Más tarde desapareció la del Antiguo Testamento como elemento fijo tomándose la primera lectura de alguna de las cartas de los apóstoles, por lo que recibió el nombre genérico de "epístola".

b. Sentido de la Palabra en el culto eucarístico

El culto —todo el culto— es siempre Palabra, palabra cultual. No siendo la liturgia un mundo mágico, el sentido de todos sus ritos depende últimamente de la palabra. En cierto modo es la palabra la que da forma al culto, la que lo informa. Un culto sin palabras, sería un culto inerte, carente de significado simbólico. De la Misa se dice que es un "sacrificium laudis" ("sacrificio de alabanza"), hermosa expresión que vincula dos términos aparentemente separados. El término "sacrificium" se refiere ante todo a la renovación de la Cruz; la expresión "laudis" señala que ese sacrificio tiene carácter laudante, que se expresa con palabras.

Dicha "palabra laudante" está generalmente tomada de la Sagrada Escritura. Porque la Biblia y la Liturgia no son dos compartimientos estancos. La Liturgia es la continuación de la Biblia. Si la Escritura nos relata de manera fidedigna las "magnalia Dei", la Liturgia prolonga dichas hazañas divinas renovando lo más sublime del plan de Dios cual es el sacrificio de Cristo, obra magnánima por excelencia. La Liturgia suscita el acto de fe en el Dios de la Biblia, en el Dios que crea, que juzga, que entabla alianza. Más aún, la palabra creada hace en cierto modo presente a Aquel que es la Palabra eterna de Dios, ya que Cristo, al decir de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, "está presente en su Palabra pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla".

En la Liturgia la Palabra se hace rito. El Verbo se hace carne. En la Misa, la Palabra se hace Eucaristía. Por eso, como se expresa en el documento antes citado, "las dos partes de que consta la Misa, a saber la liturgia de la palabra y la eucarística, están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto".

El autor griego que ya hemos citado, Cabasilas, tiene a este respecto un texto notable: "En la celebración de los santos misterios, el acto esencial es la transformación de los dones ofrecidos que se hacen cuerpo y sangre divinos; el fin, es la santificación de los fieles... Como preparación y contribución a este acto y a este fin están las oraciones, las salmodias y las lecturas de la Sagrada Escritura... Todas estas cosas, haciendo que el alma del sacerdote y del pueblo sea mejor y más divina, hacen a uno y a otro aptos para la recepción y conservación del Don precioso, que es el fin de la Liturgia".

Las lecturas tienen por objeto no sólo la mejor inteligencia del misterio sino también la inmolación moral del fiel, la purificación de su corazón, de modo que se haga digno de ofrecerse en sacrificio con Cristo. Moisés, antes de confirmar la alianza y de esparcir sobre el pueblo la sangre de las víctimas, tomó el libro de la ley, leyó en alta voz los mandamientos de Dios e hizo jurar al pueblo su observancia; así en la

Misa, antes de derramar sobre las almas la sangre de la alianza nueva y eterna, la Iglesia prescribe que se lea la ley, la explica y exige una profesión de fe.

Se trata pues de un doble alimento: el Pan de la Palabra y el Pan de la Eucaristía. Son precisamente las dos partes que integran el capítulo sexto del Evangelio de San Juan, el capítulo de la catequesis eucarística.

La Palabra precede a la Eucaristía. No podemos acercarnos a la mesa del Señor si no sabemos lo que ello significa. La Eucaristía realiza lo que la Palabra anuncia. Y la Palabra ilumina el contenido de la Eucaristía. "Sed obradores de la Palabra y no sólo oyentes", nos dice el apóstol. "Bienaventurado el que oye la Palabra de Dios y la pone en práctica". El Eu-angelion suscita la Eu-jaristía: la buena nueva suscita la acción de gracias. "Verbo caro fit": por la Palabra se hace la Carne. Al fin y al cabo el hombre no vive sólo de Pan, sino de toda Palabra que sale de la boca de Dios. El cristiano subsiste gracias a la Eucaristía y a la Escritura.

En el orden pastoral será importante que todos, sacerdote y fieles, aprendamos a escuchar. Vivimos en un mundo de ruido, que embota cada vez más la capacidad de atención. "Mirad cómo escucháis" nos dijo Jesús en el Evangelio (Lc. 18, 18). Es menester formar un corazón que sepa escuchar, en espíritu de docilidad a la Palabra.

Todos los momentos de esta primera parte de la Misa están íntimamente trabados. Podemos advertir cómo la Palabra de Dios es:

• *preparada:* en el Confiteor, Kyrie, Gloria, que ya analizamos;

• *proclamada:* en la Epístola y Evangelio;

• *meditada:* en el salmo responsorial y el alleluia;

• *explicada:* en la homilía;

• *profesada:* en el Credo;

• para terminar con otra plegaria que es la oración de los fieles.

En líneas más generales, esta parte de la Misa sigue, aunque no con exactitud matemática, el esquema que Jungmann califica de clásico en el culto: lectura, canto, oración, según las leyes tradicionales de la oración litúrgica. El Concilio ha hecho suyo este ritmo al decir: "En la liturgia Dios habla a su pueblo y Cristo sigue anunciando el Evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración". En el fondo, es el orden mismo de la salvación: Dios se revela gratuitamente, y nosotros nos adherimos a su mensaje.

Analicemos ahora los diversos momentos que componen la liturgia de la Palabra.

2. LA EPÍSTOLA

La primera lectura está tomada a veces de una epístola en sentido estricto, o si no es un texto del Antiguo Testamento. Importaba que la Palabra del Verbo Encarnado —el Evangelio— fuese precedida por los escritos de sus enviados. Así Dios, después de haber hablado de mil maneras por medio de

sus profetas, nos hablará por su Hijo, que es el esplendor de su gloria.

"¿Por qué no el Evangelio en primer lugar? —se pregunta Cabasilas—. Porque hacer conocer lo que ha dicho el Señor en persona constituye una manifestación más perfecta que hacer conocer lo que ha sido dicho por los Apóstoles. Ahora bien, no fue de golpe como el Señor mostró a los hombres toda la extensión de su poder y la cualidad de su bondad —ese fue el efecto de su segunda manifestación—; sino que procedió progresivamente de lo más oscuro a lo más esplendoroso. He aquí por qué, si se quiere mostrar que su manifestación se hizo poco a poco, conviene leer los escritos apostólicos antes de los evangelios. Los textos reveladores de su suprema manifestación están pues reservados para el fin".

Se trataría pues de una manifestación progresiva de la luz: al comienzo era la iluminación de la antorcha (Antiguo Testamento o Apóstoles) para terminar con el fulgor encandilante de la Palabra de aquel que dijo: Yo soy la Luz del mundo.

La primera lectura tiene siempre relación con el misterio, con la fiesta o con el Evangelio del día. Así, en la solemnidad de Epifanía, se trae a colación aquella profecía en la que Isaías anuncia la venida de los Magos y la naturaleza de sus presentes. De este modo, el Evangelio aparece como el cumplimiento de la Ley y de los Profetas.

3 CANTOS INTERLECCIONALES

Es una consecuencia casi espontánea de la acción divina sobre el corazón humano el que éste, después de haber escuchado la palabra de Dios, por la que la gracia llamó a su puerta, responda con un canto. Pero como sería muy difícil al común de los fieles comprender en la lectura lo que conviene a la solemnidad, al tiempo, al sacrificio y expresar de un modo adecuado los sentimientos que dicha lectura ha debido despertar en ellos, la Iglesia suple esa falta escogiendo un pasaje de la Escritura, un salmo, que sirve de canto de meditación. Tal salmo suele entonarse de modo responsorial. El pueblo repite un estribillo, que es como el leitmotiv del salmo, y el coro canta los diversos versículos.

En este lugar de la Misa fueron introducidas, siglos atrás, las llamadas *secuencias*. Surgieron a partir del siglo X, en forma de poesía. Se han podido coleccionar unas cinco mil secuencias, lo que nos muestra la importancia de este género en la poesía medieval. De tal exuberancia, la reforma de San Pío V sólo conservó cuatro.

La más interesante de éstas es "Victimae paschali laudes", del siglo XI, secuencia pascual de simpática sencillez y gozosa inspiración, redactada en forma dramática, es decir dialógica entre la comunidad y los personajes bíblicos.

La secuencia de Pentecostés, "Veni Sancte Spiritus", del siglo XIII, es una fervorosa plegaria que pide la virtud vivificante de lo alto para vencer las deficiencias de la naturaleza humana, representando la mejor y más teológica expresión de aquella devoción al Espíritu Santo tan propia de la Edad Media.

En la secuencia "Lauda Sion", sublime poesía didáctica compuesta en el siglo XIII por Santo Tomás en torno al misterio de la sagrada Eucaristía, el espíritu de la escolástica ha erigido para la liturgia un monumento de teología y de piedad.

Finalmente el "Stabat Mater", del *siglo* XIV, es una secuencia de contenido más lírico que hímnico, con sabor a mística franciscana, en donde se canta la entereza de nuestra Señora siempre de pie al pie de la Cruz.

Fue la secuencia una pequeña rendija que, aprovechando la estructura de la Misa, abrió la Edad Media y que iría convirtiendo en amplio campo para la expresión de su lenguaje propio mediante nuevas creaciones musicales. Acá fue donde se introdujo por vez primera el canto polifónico. Como se sabe, la secuencia, en su forma más antigua, con las estrofas dobles que pedían el diálogo, según lo hemos advertido al hablar del "Victimae paschali", fue uno de los puntos de partida más importantes para el nacimiento del teatro religioso. Sabemos asimismo, por antiguos documentos relacionados precisamente con la misma secuencia, cómo fue aquí donde se dio el primer paso para la creación de los cantos religiosos alemanes. Paralelas a las estrofas originales se compusieron *otras* en lengua vulgar, que el pueblo cantaba alternando con las latinas.

¿Cuál es el sentido de todo esto, de los salmos responsoriales y de las secuencias? ¿Para qué estos cantos? ¿Por qué hacer actuar un coro?

Podríamos decir que sin coro no es posible realizar la experiencia plena del conocimiento simbólico propio del culto. El coro litúrgico es heredero del coro de la tragedia griega. El coro griego hacía eco al drama que se representaba en la escena y destacaba el simbolismo de las acciones, dejando traslucir el fondo misterioso de la existencia humana. Por ser el nexo entre los actores y la comunidad acabó por constituirse en el educador del pueblo griego.

Semejante es la función del coro litúrgico en las solemnidades sagradas. Su aparición en el escenario de la liturgia no obedece tan sólo a una cuestión histórica, ni es reductible a una preocupación de mera índole decorativa, o al prurito de dar participación a diversas personas. El coro comunica a la liturgia su halo mistérico, la convierte en "sacrificium laudis", expresa su carácter de alto simbolismo e inefabilidad, en especial a través de las creaciones del canto gregoriano, predilecto de la liturgia romana y el más adecuado para los fines del coro cultual. Gracias al coro, la palabra se hace palabra laudante, el *sacrificio* se hace sacrificio de alabanza.

Nos queda *por decir una palabra sobre el Alleluia,* canto que prepara inmediatamente la proclamación del Evangelio. Esta palabra hebrea significa "alabad a Yavé", alabad al Señor. En la liturgia judía (donde llegó a ser una exclamación estereotipada) tenía un significado de acción de gracias por los beneficios recibidos de Dios en tiempos pasados, el principal y más típico de los cuales era el de la "salvación" primera, la liberación de Egipto. Al mismo tiempo prefiguraba los cánticos de la liturgia celestial, escatológica, la acción de gracias eterna, cuando los elegidos alabarían a Dios por su obra consumada. Esto es manifiesto, por ejemplo, en el libro de Tobías, donde éste, queriendo expresar su agradecimiento por los beneficios recibidos de manos de Dios, entonó su acción de gracias por las maravillas de la historia sagrada, concluyéndola con el Alleluia que resonará en la Jerusalén de los últimos tiempos.

En el Nuevo Testamento encontramos el Alleluia con el significado que tenía en el Antiguo Testamento aunque más preciso y ampliado. El Apocalipsis, que describe la ocupación de los ángeles y elegidos en el cielo al modo de una liturgia perenne, nos ofrece muchos ejemplos de los himnos de alabanza y acción de gracias que allí se escucharán, pero éstos fi-

nalizan con un último canto, que es precisamente el Alleluia (cf. caps. IV y V), al cual se asocian todos en común homenaje al Cordero. La liturgia de la tierra se asocia a la liturgia celestial y se compenetra con ella en la acción de gracias eterna por la obra de la Redención. El Alleluia es el cántico del festín de bodas del Cordero.

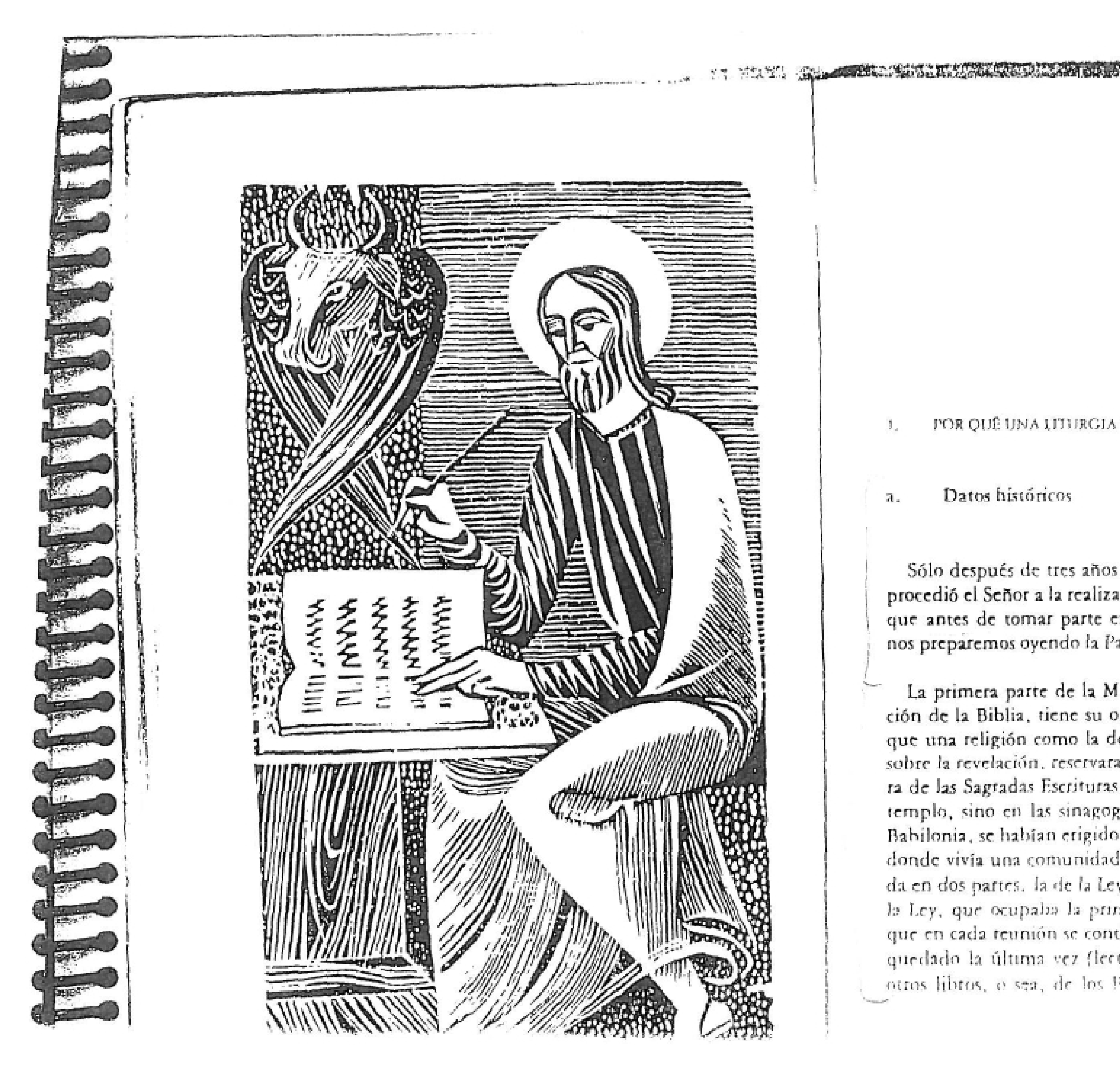
La Tradición ha prolongado estos análisis escriturísticos. Es sobre todo San Agustín quien en sus sermones nos habla con más frecuencia del Alleluia, así como en sus explicaciones de los salmos. Este santo Doctor nos dice que el Alleluia se cantaba durante los cincuenta días pascuales. Parece que entonces no se estilaba su uso fuera del tiempo pascual. Es interesante notar la explicación que de esa costumbre nos ofrece: el tiempo pascual, por ser una representación de la beatitud celestial, del sábado eterno, del reposo del último día sin ocaso, excluye toda acción que no sea la alabanza de Dios; por eso, durante todo ese tiempo sólo hay que ocuparse de cantar Alleluia, que es el himno del cielo. "En este tiempo de peregrinación, recitamos el Alleluia *como viático reconfortante*, ahora el Alleluia es para nosotros el cántico del viador; pero mediante esta marcha esforzada nos dirigimos hacia la patria del reposo en la que cesarán todas nuestras ocupaciones y no quedará más que el Alleluia... *Ahora es el amor hambriento el que lo canta, entonces será el amor saciado*". Por ser un anticipo del canto celestial, el Alleluia no puede sino ser un cántico de gozo. San Agustín lo advierte en la misma manera como se canta, en este "jubilus" que *modula musicalmente sin palabras* la letra final, la letra a: "¿Qué es el 'jubilus'? Es no poder expresar el gozo con palabras, y sin embargo dar a entender con la voz lo que se siente interiormente". Y en otro lugar: "¿A quién conviene este 'jubilus' sino al Dios inefable? Es inefable lo que no se puede expresar; si no lo puedes expresar, y no lo debes callar, ¿qué has de hacer sino exultar de júbilo? De otro modo: que el corazón se regocije sin palabras y lo entendido con gozo ilimitado no quede aprisionado en los límites de las sílabas".

4 EL EVANGELIO

Al Evangelio *corresponde el sitio más honorífico* en el orden jerárquico, o sea al término de las demás lecciones. Con esto, se lo sitúa al mismo tiempo más cerca de la Misa sacrificial.

En qué estima se tuviera el texto evangélico en siglos pasados se colige por el esmero con que se ornaban los antiguos *evangeliarios* manuscritos y el verdadero lujo que en ellos se desplegaba. El texto sagrado se seguía escribiendo con letras unciales en tiempos en que éstas ya habían caído en desuso. En no pocos manuscritos se advierten letras de oro o plata sobre fondo de púrpura, ricamente decoradas con miniaturas. Frecuentemente el evangeliario se cubría con tapas de marfil, oro puro y plata. Era el único libro que podía colocarse sobre el altar; autorización notable ya que, según la concepción antigua, en el altar no debía ponerse más que el Santísimo Sacramento.

Su jerarquía queda aún hoy destacada por el especial empeño que muestra la Iglesia en rodear *su lectura con la mayor solemnidad*. El texto del evangelio no lo puede leer un simple lector, sino que está reservado al diácono o al mismo sacerdote. La historia nos ha conservado una excepción: en la noche de Navidad el emperador romano tenía el privilegio de leerlo



1. POR QUÉ UNA LITURGIA DE LA PALABRA

a. Datos históricos

Sólo después de tres años de predicación doctrinal y moral procedió el Señor a la realización de su sacrificio. Justo es pues que antes de tomar parte en la renovación de este sacrificio nos preparemos oyendo la Palabra.

La primera parte de la Misa, dedicada a la lectura y audición de la Biblia, tiene su origen en la Sinagoga. Era natural que una religión como la del Antiguo Testamento, fundada sobre la revelación, reservara un puesto importante a la lectura de las Sagradas Escrituras. Tal lectura no se realizaba en el templo, sino en las sinagogas que, después del destierro de Babilonia, se habían erigido con este fin en todas las ciudades donde vivía una comunidad hebrea. La lectura estaba dividida en dos partes, la de la Ley y la de los Profetas. La lectura de la Ley, que ocupaba la primera parte, se hacía de tal forma que en cada reunión se continuase en el punto donde habían quedado la última vez (lectio continua). En cambio, de los otros libros, o sea, de los Profetas, cuya lectura señalaba el

solemnemente: "Salió un decreto del César Augusto...". Pero entonces debía revestirse con ornamentos de diácono.

La importancia de su *proclamación* queda también destacada por el hecho de que exige una preparación, una *bendición especial*. Así el diácono pide la bendición al sacerdote, el cual al hacerlo dice: "El Señor esté en tu corazón y en tus labios para que anuncies con dignidad y competencia su santo evangelio". Y cuando lo proclama el mismo sacerdote, se prepara internamente para ello repitiendo, profundamente inclinado, las palabras de Isaías, el profeta de labios impuros: "Purifica mi corazón y mis labios, Dios todopoderoso, para que anuncie con dignidad tu santo evangelio".

Estas oraciones, y sentimientos correspondientes, convienen principalmente al ministro del Evangelio —diácono y sacerdote—; sin embargo también los fieles deben prepararse, pidiendo la gracia de oír con docilidad la palabra de Dios y de aprovechar tan santa enseñanza. Corazones distraídos por las agitaciones de la tierra, labios manchados por el comercio del mundo, también ellos necesitan buscar en el altar ese fuego divino que ilumina, que consume la iniquidad y que se abraza en la meditación.

El Evangelio se oye *de pie*. Esta costumbre es muy antigua: se la encuentra ya en el siglo IV. Los hombres debían descubrirse, los emperadores y reyes deponían su corona, mostrando así que su autoridad era inferior a la de Cristo, supremo Emperador; los caballeros llevaban la mano a la empuñadura de su espada o la desenvainaban al empezar el Evangelio para presentar armas durante su lectura, expresando con este gesto su prontitud para defender incluso con las armas la palabra de Dios.

Antes de seguir adelante, digamos algo sobre el sentido de

esta postura, que la liturgia nos impone no sólo durante la lectura del Evangelio sino también en otras partes de la Misa. Escribe Guardini: "Un hombre venerable se te acerca y te dirige la palabra. Enseguida te pones de pie para escucharlo y responderle... Tal actitud significa ante todo que uno concentra sus fuerzas; en vez del dejarse estar propio del que está en un sofá, uno se retoma y se concentra en postura viril. Tal postura significa que uno está atento... Significa asimismo que uno está presto, porque el hombre que se pone de pie está en condiciones de ir enseguida aquí y allá, puede, en el acto, ejecutar una orden, o emprender una empresa. Esta postura es una nueva expresión del respeto que se debe a Dios... Nosotros somos el siervo diligente; nos parecemos al soldado equipado.

"Los fieles se levantan en la Misa cuando en el Evangelio oyen la Buena Nueva... Pero es menester estar de pie, verdaderamente de pie, sobre los dos pies, sin apoyarse ni doblar las rodillas: rectos, firmes, enérgicos".

Viene luego la *procesión al ambón*. El traslado del diácono al sitio donde había de leer el Evangelio se transformó en una verdadera procesión con todo un rito ceremonial para resaltar una vez más la trascendencia de su proclamación. En las misas solemnes la procesión se acompaña con el aroma del incienso, que se expande como signo del "buen olor de Cristo" que se irradia del evangelio, y también con la luz de los cirios, que representa la luz del mundo que se propaga siempre de nuevo a partir del Evangelio.

El ministro del Evangelio saluda diciendo *Dominus vobiscum* ("El Señor esté con vosotros"). Esta fórmula estereotipada no sólo une en la presente ocasión sino que se repite cuantas veces hay que exhortar a los fieles para que se sumen a

la oración del celebrante, restableciendo entre ellos un contacto más intenso, como si se dijera: Hermanos, oremos juntos. Asimismo pretende llamar la atención del pueblo sobre lo que sigue, que es siempre de importancia, como si se dijera: Hermanos, escuchad bien. *Así en el rito de apertura*, al *comienzo del canon*, y en este momento previo a la lectura del Evangelio. Por su forma de saludo, que pide respuesta, ofrece a los fieles una ocasión para que intervengan activamente. Las palabras mismas del saludo, cargadas de tan veneranda tradición, contribuyen también a intensificar la atmósfera sacral de la unión de todos con *Dios*, que es el ambiente propio de la *liturgia*.

Ambas fórmulas, saludo y contestación, se usaban ya en la primera cristiandad; más aún, son de origen precristiano. En el libro de Ruth (2,4) saluda Booz a los segadores con el Dominus vobiscum por lo que parecería ser un saludo corriente en la vida común. *También lo encontamos en otros lugares* de la Sagrada Escritura (cf. Lc. 1,28; 2 Tes. 3,16, etc.). Destaquemos especialmente el pasaje de la anunciación: cuando María Santísima fue elegida para ser Madre del Redentor no recibió del cielo mejor saludo que éste: "Dominus tecum" ("el Señor es contigo"). La expresión "Dominus vobiscum" quiere decir que la gloria del *Dios trino*, la paz de Dios;en cierta manera *penetran en nosotros*. El Señor, es decir el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la Trinidad misma, presente en este lugar sagrado lo esté también en vosotros, tabernáculos vivos; que os penetre hasta lo más íntimo del ser, que os haga templos más sagrados.

Si bien la palabra "*Dominus*", que quiere decir sencillamente "el Señor", se refiere a Dios como si se dijera: "Dios sea con vosotros", algunos liturgistas sostienen que no habría inconveniente en interpretarla como refiriéndose a Cristo. Si bien el origen de la expresión es veterotestamentaria, como se trata de una fórmula del culto cristiano, tal interpretación no parece incorrecta. El mismo Cristo nos ha dicho: "He aquí *que estoy con vosotros*" (Mt. 28,20), y también: "Si dos o tres se reúnen en mi nombre, *yo estaré en medio de ellos*" (Mt. 18,20), promesa cuyas condiciones se cumplen como nunca en la liturgia. Saludando a los fieles, el celebrante les desea que "el Señor" sea con ellos, sabiendo que Dios vendrá a ellos en Cristo, que es el Emmanuel, el Dios con nosotros. El *sentido cristológico del saludo parecería confirmarse* si se analiza la fórmula que emplea el obispo en los lugares en que el sacerdote pronuncia aquella fórmula; el obispo dice: "Pax vobis" ("la paz sea con vosotros"), palabras con que Cristo resucitado saludó a sus apóstoles.

El pueblo responde *Et cum spiritu tuo*. La contestación que los segadores dieron a Booz fue: "Bendígate el Señor". Nosotros decimos: "y con tu espíritu", que significa más o menos lo mismo. Por su redacción estas palabras revelan claramente su origen hebreo. Tu espíritu quiere decir tu persona, tú mismo. Sin embargo San Juan Crisóstomo afirma que "tu espíritu" se refiere al Espíritu Santo, que mora en los cristianos. Más aún, en uno de sus sermones de Pentecostés, interpreta la palabra "espíritu", que se usa en esta respuesta, como una alusión al hecho de que el celebrante ofrece el *sacrificio* en virtud del Espíritu Santo. Esta sería la razón por la cual la iglesia permite tan sólo a los que tienen órdenes mayores el uso de la fórmula "Dominus vobiscum". La respuesta: "Y con tu espíritu", afirmaría así la voluntad de formar una comunidad de oración con el sacerdote: en la unidad del Espíritu Santo.

Antes de comenzar la lectura, el sacerdote y el pueblo *se persignan*. Tres veces hacemos nosotros el signo de la cruz

para indicar ante todo que queremos afirmar con el entendimiento la palabra de Dios que vamos a oír, esto es, su doctrina —de ahí la señal de la cruz sobre la frente—; que nos comprometemos a reconocer esa doctrina con palabras —de ahí la segunda cruz sobre la boca—; y que queremos guardar fielmente el Evangelio en nuestros corazones —por eso la tercera cruz sobre el pecho—. Tres cruces pues que expresan la prontitud para confesar la fe, según aquello del Apóstol: "No me avergüenzo del Evangelio" (Rom. 1, 16). Con ellas afirmamos nuestra disposición a defender con la frente alta la fe que Cristo nos ha enseñado, y que está escrita en el libro sagrado, confesándola con la boca y guardándola fielmente en el corazón. Asimismo, según antiguos comentaristas, con el signo de la cruz ahuyentamos el enemigo maligno, empeñado en robarnos la semilla de la palabra de Dios arrancándola de nuestro corazón (cf. Lc. 8, 12).

La lectura se comienza con una fórmula arcaica: *In illo tempore* ("en aquel tiempo"), fórmula que no sólo expresa un dato cronológico sino que también confiere al texto que se va a leer un carácter que trasciende el tiempo concreto. Si bien el hecho histórico que se lee es perfectamente datable, sin embargo su eficacia trasciende las coordenadas espacio-temporales.

A la lectura solemne —proclamación del Verbo— debe corresponder en los fieles la *disposición a escuchar*, sabiendo que cuando oyen el Evangelio están escuchando a Cristo, es Cristo el que habla. No es todavía su Carne y su Sangre pero ya es su Alma, su Corazón, su Sagrado Corazón que se abre de nuevo. No se lo ve aún, pero se lo oye. No había de lejos para decirnos: ¡Ya voy! El apetito para recibirlo en la Palabra, abre otro apetito, más sustancial, para recibirlo en la Hostia, para contenerlo físicamente

Al terminar la lectura, todos los fieles dicen: *Laus tibi, Christe* ("te alabamos, Señor"). Se trata de una aclamación confirmatoria. No parecería bien que la lectura dirigida a todos, dejase en la comunidad la impresión penosa de que la Palabra de Dios ha caído en el vacío. Ha sido oída y respondida. Estas aclamaciones introducen en la Misa un elemento dramático, en este caso con cierto carácter admiratorio.

El sacerdote o diácono expresa asimismo para sí el efecto de esta solemne lectura con una fórmula privada: "Per evangelica dicta deleantur nostra delicta" ("por las palabras evangélicas leídas se borren nuestros delitos"). El Evangelio debe operar la conversión del corazón, como operó la conversión del mundo, debe destruir el pecado en el plano social e individual. Mientras dice tales palabras, besa el libro de los Evangelios.

5. LA HOMILÍA

La homilía pertenece a los elementos primitivos del culto cristiano. Antiguamente estaba reservada al obispo, que presidía. Sólo él debía hablar a la comunidad, siendo éste uno de sus deberes principales. No en vano la catedral, que es su sede, toma su nombre de la cátedra desde la que predica.

En Oriente se permitió que a veces algún presbítero pudiese predicar. En otros sitios, nunca se permitió tal cosa. Para la enseñanza de la catequesis, en cambio, no se exigía orden sagrado alguno. Después de la herejía de Arrio se prohibió en Alejandría la predicación a todos los presbíteros y lo mismo *ocurrió en el norte de África, donde se mantuvo tal prohibición* hasta la época de San Agustín; algo parecido debió

ocurrir durante bastante tiempo en Roma y en Italia. Es innegable que al reservarse el obispo el privilegio de predicar la homilía, se realzaba extraordinariamente su autoridad doctrinal. Sin embargo, fuera de las provincias del norte de África y centro de Italia, donde cada ciudad tenía su obispo, era difícil mantener dicho sistema sin grave perjuicio de los fieles, de modo que pronto se amplió el permiso. Y en el caso de que los presbíteros estuviesen impedidos por alguna enfermedad, los diáconos, en lugar del sermón, debían leer las homilías de los Santos Padres.

a. Contenido de la homilía

La predicación no es una simple perorata sino que tiene algo de misterio. Últimamente brota nada menos que del misterio de Dios Trino, principio absoluto de la Palabra de Salvación. Dios Padre, después de haber hablado de diferentes maneras por medio de los profetas, quiso finalmente hablar en su Verbo. Vino entonces Cristo, comunicó la verdad a sus Apóstoles y los envió a todo el mundo: Id y predicad. Predicación que no se hace sino bajo la asistencia del Espíritu Santo, sugeridor inenarrable de las cosas de lo alto.

El contenido general de la predicación es *el misterio de Cristo*, especialmente el misterio pascual. En torno a este hecho central gira toda la historia de la salvación, todo el conjunto de las verdades. Por eso dice la Constitución de la liturgia del Concilio Vaticano II: "La predicación es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de salvación o misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, particularmente en la celebración de la liturgia".

Particularizando más, el misterio de Cristo contiene diversos aspectos que deben ser predicados. Ante todo *los hechos* que integran la historia de salvación, mostrando cómo esos hechos no son solamente pretéritos, sino que en cierta manera se prolongan hasta hoy. Algo semejante hizo Jesús cuando leyó en la sinagoga aquel texto de Isaías 61 y explicó: "Hoy se realiza este pasaje de la Escritura que acabáis de oír" (Lc. 4). Es cierto que Jesús ya no nace "hoy", ni "hoy" calma la tempestad, ni resucita "hoy" al hijo de la viuda de Naín, según se lee en los diversos evangelios de la Misa. Pero Dios habla "hoy" por la homilía de su ministro para aplicar el contenido de aquellos hechos salvíficos a este momento concreto y a esta comunidad específica. El oficio del celebrante es mostrar cómo "hoy se cumple este pasaje de la Escritura".

En segundo lugar hay que predicar *la doctrina* que se deriva del texto proclamado. Los hechos y palabras de Cristo expresan siempre un contenido doctrinal, que el predicador debe explicitar.

Finalmente deberá extraer las consecuencias que se siguen en el orden de *la moral*. Los hechos de Cristo, y la doctrina ínsita en los mismos tienen derivaciones en el campo de las costumbres.

Hechos, doctrina y moral. No resulta pues extraño lo que nos dice el mismo documento del Concilio arriba citado: "En la homilía se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana".

b. Finalidad de la homilía

La predicación tiene en sí una eficacia extraordinaria. Santo Tomás habla de una "*gratia sermonis*", gracia de la predicación. Refiriéndose a ella dice que el Espíritu Santo influye en el desarrollo de la homilía de tres maneras: primero, instruyendo la inteligencia del predicador de modo que "enseñe" *convenientemente*; segundo, moviendo el afecto del oyente, de modo que escuche con gusto la Palabra de Dios y en ella se "*deleite*"; y *tercero*, moviendo la voluntad del que oye para que se disponga a cumplir las exigencias de la Palabra, es *decir para* que se "convierta" de tal modo que se haga "factor" de la Palabra y no sólo "oyente" (ut doceat - ut delectet - ut flectet).

Podríamos señalar tres fines ineludibles de una buena predicación.

Ante todo excitar *la fe*. Es cierto que los que toman parte en la Misa ya tienen fe, y por eso se llaman "fieles" ("fideles"). Sin embargo, la predicación debe llevarlos a la profundización de esta fe, al goce que despierta la armonía de los misterios, a la belleza incluso lírica de su contenido.

En segundo lugar mover a *la conversión*. El don de la fe no *es un tesoro que el fiel debe conservar inactivo*, sino una fuerza dinámica que está siempre exigiendo una transformación interior *informada por la caridad. La respuesta de la fe*, *suscitada* por la predicación, impele a la conversión interior, al abandono *definitivo de los ídolos*.

Finalmente, introducir en *la comunión*. La predicación [illegible]

El fiel no se limitará tan sólo a "imitar" a Cristo, como quien copia un modelo exterior, sino a "ser" cada vez más en Cristo, a entrañarse en Él. Comunión de afectos, de criterios, de doctrina, de amor, que culminará admirablemente en el momento en que reciba el cuerpo sacramental del Señor.

c. El predicador

El predicador es una especie de heraldo de Dios. En el Nuevo Testamento la palabra griega que designa la predicación es "*kérigma*". "*Kérix*" es el heraldo de armas, el hombre que viene de parte del Rey para proclamar un mensaje real. El predicador es el instrumento por el que Dios, Rey de tremenda majestad, manifiesta al mundo su plan de salvación, palabra de gracia y de condenación que divide como espada de dos filos. La predicación no es la simple recitación de un discurso religioso. El orador sagrado no es un discurseador sino un hombre poseído por la "locura de la predicación". Es loco porque pretende que no habla en nombre propio; más aún, afirma que otro habla en él y por él.

Si el predicador es "kérix", heraldo, es por ser "mártyr", testigo. Es un hombre que anuncia un hecho apasionante de modo que no puede no comprometer toda su vida y su ser en su testimonio. *Es un testigo, que hace suyas aquellas palabras* con que se abre la primera carta de San Juan: "Lo que vimos, lo que oímos, lo que nuestras manos tocaron del Verbo de la Vida, eso es lo que os anunciamos".

Por eso el predicador ha de revestirse de las entrañas mismas de Cristo. Debe considerar como dicha a sí aquella frase

del Antiguo Testamento: "He aquí que yo pongo en tu boca mis palabras" (Jer. 1, 9). Debe predicar desde Cristo, instalado en el corazón del Maestro, y desde allí, mirar a la multitud, como la habrá mirado Cristo cuando la hizo sentar delante junto al lago de Genezaret.

Los fieles deberían percibir que el sacerdote es un hombre familiarizado con el misterio, que viene del desierto de su meditación desde donde fue cautivado por el ímpetu de la misión de hablar en nombre de Dios. Como sucediera antaño con los apóstoles cuando predicaron por primera vez a la multitud, luego de recibir al Espíritu Santo en Pentecostés, el mundo debería creer que "están bebidos". Es la sobria ebriedad del Espíritu Santo.

6. EL CREDO

Durante los tiempos de la Iglesia primitiva, cuando se terminaba esta parte —llamada la Misa de los catecúmenos— se pedía a los fieles el *símbolo*, el signo o la credencial de cristiano. Por eso el Credo se llamaba "Símbolo". Era por lo demás conveniente terminar la instrucción religiosa con la profesión general de todos los artículos de la fe, hacer preceder al Sacrificio de Cristo el sacrificio del corazón de los fieles por la inmolación del espíritu a las verdades de la fe. Parecía adecuado, precisamente antes de renovar en la Misa todos los misterios, la vida, la muerte, resurrección y ascención del Salvador, la efusión de su Espíritu e incluso de anunciar su Segunda Venida, que se profesara en el símbolo el conjunto del dogma católico. El Credo, recitado por todos en la Misa, se reserva para algunos días especiales. Es pues un elemento de mayor solemnización de las fiestas.

Nuestro símbolo —tanto el más extenso como el más breve hoy en uso— no se compuso especialmente para la Misa. Aparece por primera vez en las actas del Concilio de Calcedonia como profesión de los 150 Padres allí reunidos que lo consideraron resumen de la fe enseñada por los concilios anteriores de Nicea (325) y Constantinopla (381). Así se llamó "símbolo niceno-constantinopolitano". Es el Credo más extenso que se emplea en la Santa Misa. En cuanto al Credo más breve, llamado símbolo apostólico, fue redactado en orden a la profesión de fe previa al bautismo.

En los dos textos encontramos una *estructura* fundamental común. En ambos, el contenido doctrinal se agrupa en tres partes, abarcando la confesión de la fe en Dios, nuestro Creador; en Cristo, nuestro Salvador; y en los medios de salvación. Cada una de estas tres partes va encabezada por el nombre de una de las tres personas divinas. Las dos redacciones han sido influidas por las palabras que empleó Cristo para el mandato del bautismo: "Id y enseñad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt. 28, 19), así como por las palabras del Apóstol en uno de sus himnos: "Un cuerpo y un espíritu, un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos" (Ef. 4, 4).

La parte cristológica es la más desarrollada, ya que se amplía intercalando una detallada profesión de fe en el misterio de Cristo y en su obra redentora. Se confiesa claramente la divinidad de Cristo: nacido del Padre, antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz..., consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho. Luego se describe la entrada del Verbo en la historia y su encarnación en el seno de María. Resumido así el misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el Credo se detiene en su obra, que divide en dos momentos: su descenso a la Pasión y muerte "por nosotros" y

luego su ascenso y resurrección "según las Escrituras". Finalmente afirma su participación en el juicio final y su reinado sin fin.

La tercera parte del símbolo resume los frutos que nos han venido por obra de la redención. Primero se menciona al Espíritu Santo; luego a la Santa Iglesia por Él informada y vivificada. Esta Iglesia, una, santa, católica y apostólica, trasmite su propia vida a sus hijos a través de los sacramentos, en espera del triunfo escatológico.

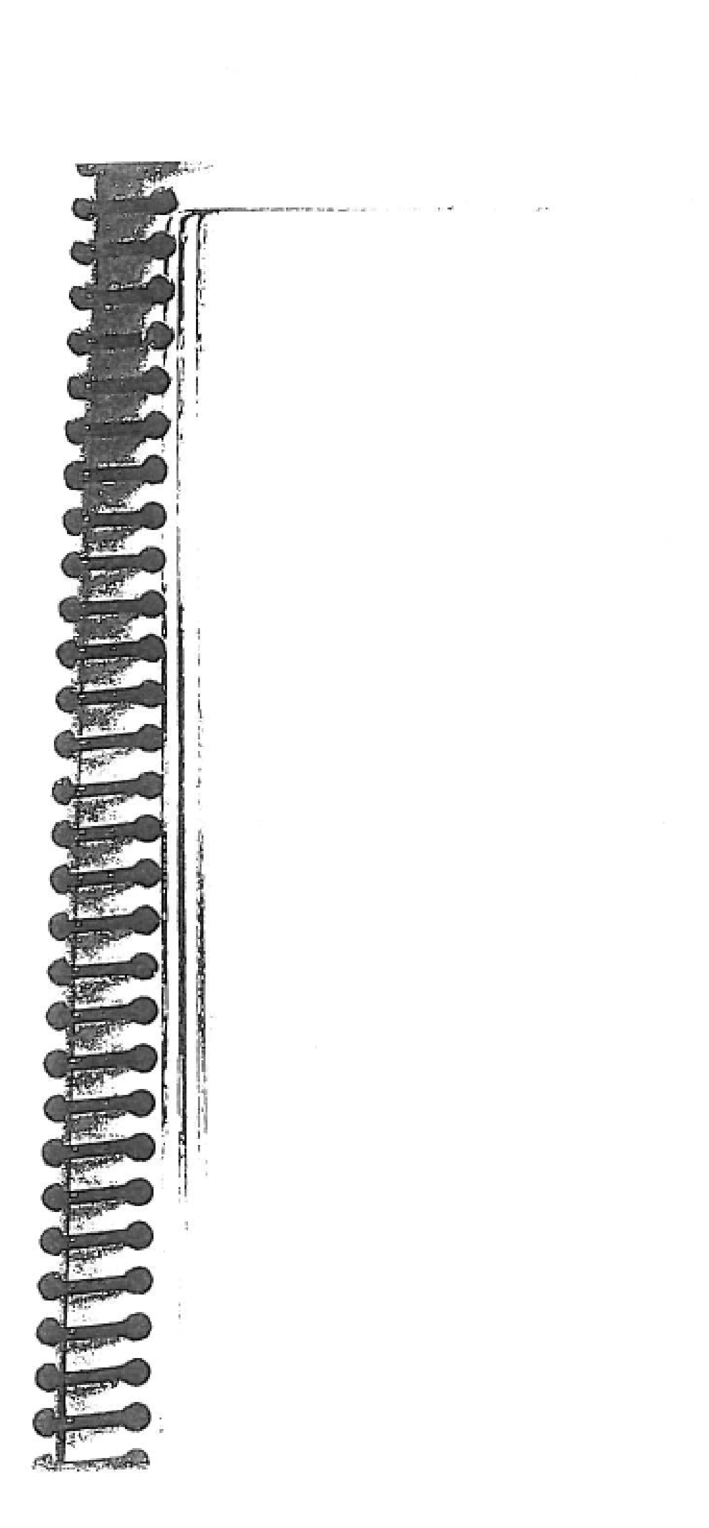
Si bien el Credo fue primitivamente una profesión de fe personal con ocasión del bautismo —y por esto está redactado en singular—, evolucionó más tarde, *en tiempos de la lucha* cristológica, hasta convertirse en instrumento con que en el *culto se oponía a la herejía* la fe de la ortodoxia, sobre todo en las regiones que eran escenario de dichas contiendas doctrinales. Al pasar luego a otros lugares perdió su carácter polémico para convertirse en una fórmula de oración. Así pues el Credo, además de ser una profesión de fe, llegó a ser el punto final de las lecturas, una afirmación fervorosa por parte de los fieles en relación con la palabra de Dios. Si atendemos a su contenido doctrinal se puede considerar también como una continuación o resumen de la instrucción que se daba en las lecciones anteriores y en la homilía, o incluso como una suerte de homilía; así como en algunos días sigue a la lectura de la Palabra su explicación por el magisterio vivo de la Iglesia, en otros su resumen catequético-teológico es simplemente el Credo. De esta forma llegó a *ser punto de transición para* la Misa sacrificial.

Amén, dicen todos al terminar el Credo. Esta exclamación cierra el símbolo. Sí, todo esto es cierto, está firme, y así lo profeso: creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo; creo en las verdades de un Dios creador, en los misterios de un Dios redentor, en las gracias inefables de un Dios santificador. Así sea, que esta fe se establezca sólidamente en mi corazón, que se profese altivamente con mi boca, y que se practique sinceramente por mis obras. Amén.

7. LA ORACIÓN DE LOS FIELES

Nos queda un antiguo documento de San Justino, adonde éste escribe a grandes rasgos el culto dominical: después del sermón del obispo, dice: "nos levantamos todos a la vez y elevamos nuestras preces". En otro lugar cuenta cómo los neófitos, *enseguida de haber recibido el bautismo*, eran conducidos a la asamblea donde los hermanos se habían congregado "con el fin de hacer *muy de propósito oraciones* comunes por nosotros mismos, por aquellos que acaban de ser iluminados y por los demás que se encuentran en todas partes". *La oración* "después de levantarse de la homilía" es en los siglos III y IV algo corriente.

En épocas posteriores, esta oración cayó en desuso pero el Concilio Vaticano II, la ha repuesto. En ella oramos por el Papa, los obispos, los gobernantes y por las distintas necesidades de la comunidad cristiana



IV. LA PRESENTACIÓN DE LAS OFRENDAS U OFERTORIO

(Desde el ofertorio hasta la oración sobre las ofrendas)



Terminada la Liturgia de la Palabra entramos en la Liturgia del Sacrificio, llamada también Liturgia de la Eucaristía.

1. HISTORIA DEL OFERTORIO

El Señor instituyó la Sagrada Eucaristía sirviéndose de elementos creados, el pan y el vino. Tomó el pan, que estaba *sobre la mesa del Cenáculo, y el cáliz que tenía delante, para* convertirlos en su Cuerpo y su Sangre. Como la Misa reitera las acciones de la Última Cena, es obvio que lo primero que en ella se requiere es que estén preparados el pan y el vino para cuando empiece la celebración del misterio.

No quiere decir esto que la preparación del pan y del vino sea ya en sí misma un rito litúrgico. En rigor bastaría con que alguien llevase los elementos al altar antes de comenzar la ceremonia. En los relatos *primitivos no hay indicios* de que se atribuyese especial importancia a esta acción preparatoria. San Justino dice de un modo impersonal: "Se trae pan, agua y vino". Esto se explica si tenemos en cuenta la preocupación

de los primeros cristianos por tomar distancia de las costumbres sacrificiales paganas y judías, que acentuaban tanto los elementos materiales. Los primeros cristianos prefirieron destacar el carácter espiritual de su culto, un culto "en espíritu y en verdad", interesándose menos por el pan y el vino como materia, que por el don celeste que surgirá de la consagración.

Con todo, a partir de fines del siglo II las cosas cambian. Ahora el error predominante es el inverso. En los círculos del gnosticismo se manifiesta un desprecio exagerado por la materia, y así se *impone subrayar la dignidad de la creación material*. El peligro herético no está ya en las costumbres sacrificiales paganas sino en el extremoso espiritualismo, menospreciador de la materia. Ante este nuevo peligro, los cristianos comienzan a subrayar un nuevo aspecto: la Eucaristía parte de las "primicias de la creación". El primero que expone esta idea es San Ireneo. La Eucaristía implica un movimiento ascensional que lleva ante el trono del Altísimo la oblación del Cuerpo y Sangre del Señor, pero tal ascensión arranca de los dones materiales. Tertuliano habla ya de "offerre" (ofrecer) los dones; San Hipólito llama al pan y al vino "oblatio" (oblación). La expresión quiere decir que estos objetos, separados y santificados por la oración que se pronunciaba sobre ellos, quedaban de alguna manera consagrados a Dios.

La *entrega de las ofrendas* se hacía de diversas maneras. En Oriente, antes de la Misa, los fieles dejaban sus dones en una dependencia contigua a la Iglesia. De allí se tomaba lo necesario para la Eucaristía, trasladándolo luego solemnemente al altar. Es el origen de nuestro ofertorio, que en la liturgia bizantina representaba uno de los momentos más sobresalientes: entre nubes de incienso y numerosos ciriales, se atravesaba la nave central, en solemne procesión, con la hostia y el cáliz cubiertos respetuosamente con un velo, mientras se entonaban himnos de alabanza al Rey del universo. En Occidente acaecía algo semejante: los fieles llevaban sus presentes, pan, vino, limosnas de toda especie, y de ahí se separaba lo destinado al Sacrificio, lo cual era llevado al presbiterio por los fieles, presididos por los diáconos, de modo que los sacerdotes lo recibían en el altar. A partir del siglo XI se comenzó también a ofrecer dinero, dando así origen a nuestra actual colecta, cuyo lugar propio es precisamente el ofertorio. También fue este el sentido espiritual de la costumbre del estipendio, introducida mucho más tarde, que obliga al sacerdote a ofrecer el sacrificio a intención de un donante determinado. Sería interesante que los fieles volviesen a considerar la entrega del estipendio como una fase inicial de su participación en el sacrificio.

Es muy tradicional la costumbre de cantar durante las procesiones de la Misa. Ya lo vimos al hablar del introito. También en la procesión de ofertorio (y de comunión) se estilaba *el canto*. La Iglesia dio a este canto un nombre, el mismo que indicaba la entrega de las ofrendas: "offertorium". Los comentaristas medievales lo interpretaban como expresión del júbilo con que los fieles ofrecían sus dones, pues —la cita la escogen ellos—, "Dios ama al que da con alegría" (II Cor. 9, 7). Acabada la entrega de las ofrendas, se hacía a los cantores una señal para terminar, con el fin de que el celebrante pudiera recitar la llamada "oración sobre las ofrendas". Posteriormente, por la supresión de la entrega procesional de las ofrendas, el canto se redujo, como en el introito, a la mera antífona.

Para terminar este excursus histórico, digamos algo sobre *la materia de las oblaciones*. Por lo que toca al pan, no cabe duda que Cristo usó pan ázimo, según estaba prescrito en la

cena pascual. Parece que luego los cristianos emplearon también pan fermentado, el que usaban comúnmente. Pero a partir del siglo IX se aboga por el uso exclusivo del pan ázimo: las razones serían el respeto cada vez mayor al Santísimo, el deseo de usar pan lo más blanco posible, así cómo el ejemplo concreto de Cristo. Esta clase de pan se impuso definitivamente desde mediados del siglo XI.

En Occidente durante algún tiempo se dio forma litúrgica incluso a la preparación del pan, sobre todo en las regiones donde llegó el movimiento de reforma de Cluny. El trigo era escogido grano por grano. El molino en que los granos iban a ser triturados debía estar limpio y envuelto en cortinas; el monje encargado de la molienda se revestía de amito y alba. Durante el trabajo, junto con algunos otros ayudantes, también revestidos, estaba obligado a guardar silencio para que el aliento de su boca no mancillase el pan. Fuera de los monasterios se prescribía que en la preparación del pan eucarístico trabajasen sólo sacerdotes. No deja de emocionarnos la ternura de la Iglesia y la delicadeza con que trató sus dones. Es quizá por esta razón que aún ahora se suele confiar la preparación de las hostias a casas religiosas, preferentemente a conventos de religiosas.

Una consecuencia natural del empleo del pan ázimo fue la exclusión de los fieles de la procesión de ofertorio. Ya en los siglos V y VI se nota la tendencia a no escoger más el pan necesario para la Misa de las ofrendas de la comunidad sino procurárselo de otro modo. Las oblatas tomaron ya una forma determinada, del tamaño actual, y se llamaron "hostias". La palabra "hostia" no significa originariamente sino un ser vivo destinado a ser sacrificado como víctima ("hostio": del verbo herir). Dicho término no se podía entender más que de Cristo, que se había hecho hostia, víctima por nosotros (cf. Ef. 5,2)

En cuanto al otro elemento sacrificial, el vino, hubo menos variaciones. En Oriente se prefirió el vino tinto, por distinguirse más fácilmente del agua. Pero desde que se impuso el uso del purificador, es decir a partir del siglo XVI, se prefiere generalmente el vino blanco, por dejar menos manchas.

EL PAN Y EL VINO

¿Por qué Cristo eligió pan y vino para materia de su sacrificio? Las razones últimas sólo El las conoce. Sin embargo no nos parece irrespetuoso tratar de discernir cuáles habrán sido las razones de conveniencia que movieron al Señor a tal decisión.

a. El pan

El pan, cuando es comido en una mesa familiar o de amigos, es un signo natural de unión y de hermandad. Pero esto no es todo. Si atendemos al sentido que tenía en el ámbito del pueblo elegido, y que conocemos especialmente por los Libros Sagrados, advertimos que su contenido significativo es mucho más rico.

En el *uso común* del pueblo elegido el pan aparecía ante todo como el alimento *fundamental del hombre*, el *alimento* que, al decir de los salmos, fortifica al hombre (cf. Ps. 104, 15)

7

También era considerado como símbolo de los dones divinos: el pan era el premio de Dios al judío fiel; carecer de él, era el castigo por antonomasia. Así decía el Señor: "Darás a Yavé tu Dios el culto que le es debido; entonces, bendeciré tu pan" (Ex. 23, 25). Por su parte, el profeta Ezequiel anunciaba en estos términos la sanción de Dios: "Luego me dijo: hijo de hombre, he aquí que voy a destruir la reserva de pan de Jerusalén" (4, 16).

Finalmente el pan era símbolo de la paz: Melquisedec, en señal de amistad, ofreció pan y vino a Abraham, pronunciando sobre él la bendición de Dios Altísimo (cf. Gén. 14, 18).

Asimismo el pan fue usado con un *sentido ritual* en el culto judío. La Escritura nos dice que se ofrecía como materia en los *sacrificios pacíficos* (cf. Lev. 7, 13). E incluso había unos panes llamados "panes de la proposición" que se mantenían permanentemente delante del Señor: "Harás de madera de acacia una mesa de dos codos de largo... y tendrás sobre esa mesa perpetuamente ante mi los panes de la proposición" (Lev. 25, 23-30). La palabra "proposición" significa que esos panes se "colocaban frente", "delante de Dios".

También se recurrió al pan para expresar *el simbolismo mesiánico*. El salterio predijo que en esos tiempos se daría en abundancia, y saciaría incluso a los pobres (cf. Ps. 132, 15).

En signo de ello, Dios realizó varias multiplicaciones milagrosas de pan. Así, por medio de Elías, en favor de la viuda que estaba prácticamente exhausta, y más claramente aún por Eliseo, cuando con veinte panes de cebada dio de comer a cien personas, sobrando una buena cantidad (cf. II Re. 4, 42-44). Tales episodios prefiguran las multiplicaciones de los panes del Nuevo Testamento, las cuales no eran sino un signo

de la llegada del Mesías, figura y anticipación de lo que será el verdadero pan de vida.

En lo que podríamos llamar "la historia salvífica del pan" ocupa un lugar importante el hecho de *la caída del maná*. Se trataba de un pan bajado del cielo, blanco y con sabor "como de torta de harina amasada con miel" (Ex. 16, 31), símbolo de la abundancia mesiánica. Dicho pan alimentó a los judíos durante su éxodo por el desierto, dejando de caer cuando el pueblo entró en la tierra prometida. Cristo mismo consideraría al maná como una de las principales figuras de la Eucaristía —"Yo soy el pan bajado del cielo, no como el que comieron vuestros padres" (Jo. 6, 40)—, pan del nuevo éxodo que sólo dejaría de caer de lo alto cuando Él volviese al fin de los tiempos.

Por todo lo dicho vemos cómo en la mentalidad de los judíos contemporáneos de Jesús, el pan, al que Cristo recurriría como elemento que iba a transformar en su cuerpo, era un *símbolo no solamente natural sino también histórico*. Cuando Cristo resolvió prolongar su presencia entre nosotros no eligió otro signo que el pan. Por supuesto que hubiera podido elegir otro elemento material pero de hecho eligió el pan. Y lo hizo, no porque no tuviera otra cosa a mano, sino intencionalmente. Con ello nos está diciendo que la Eucaristía es un pan bajado de lo alto, un don superior, el don del mismo Dios que se da como alimento al hombre. Y con la elección de esa materia está diciendo también que quiere ser el alimento de un pueblo libre que está en marcha hacia el cielo, que quiere ser el verdadero pan de la proposición, puesto siempre como víctima en la presencia del Padre, encarnación del pacto definitivo que el Padre ha sellado con el hombre en la carne divina de su Hijo.

prado fértil". Elige para ella un lugar bien resguardado. Una vez preparado el terreno planta "cepas exquisitas". Cada día visita su viña, se preocupa por lo que puede trabar su crecimiento, vigila los primeros brotes, prepara la vendimia: es la liberación de Egipto, las gracias del desierto, la alianza, el tabernáculo, la entrega de la ley, la conquista de la tierra prometida, las victorias de los Jueces, el reino de David, de Salomón...

Dios puso en esa viña toda su confianza. Esperaba que diese el primer racimo. Esta es la clave del Cántico de la Viña, el tema esencial: la esperanza que Dios pone en el hombre. "Esperaba que le diese uvas y no le dio sino agrazones. Ahora pues... juzgad entre mí y mi viña. ¿Qué más podía hacer yo por mi viña, que no lo hiciera? ¿Cómo, esperando que diese uvas, dio agrazones?" Con el corazón desgarrado, Dios resuelve socavar la viña, dejar que crezcan las espinas, librarla a su suerte: "He entregado el objeto de mi amor en manos de mis enemigos".

Si las cosas acabasen allí se agostaría toda esperanza. Pero por la misericordia infinita de Dios no es así. A pesar de las peores infidelidades el corazón de Yavé no se despega del todo de su viña infiel; la ha amado demasiado, con un amor absoluto e irrevocable. Por eso, desde el tremedal de su miseria, se atreve la viña a dirigirse a Él: tal es el sentido del salmo 80, que es como una continuación del canto de Isaías: "No nos alejaremos más de ti".

¿Hasta dónde llega la ingratitud del pueblo? San Mateo nos lo dice en la parábola de los viñateros homicidas (cf. 21, 33 ss), que comienza justamente con una cita de Isaías 5. Impresiona leer este Evangelio después del Cántico de la Viña. No es sino el fin de la historia. Después de haber esperado

Dios pacientemente por más de dos mil años, envía a su mismo Hijo. Pero los viñateros infieles lo asesinan. Dios alcanza así su Suprema Decepción, el extremo límite de su fracaso. Sin embargo, desde el fondo de este abismo resurge la esperanza de un súbito cambio de perspectivas: "Hará perecer a los miserables y entregará la viña a otros viñateros que le den los frutos a su tiempo". Dios amplía las perspectivas, pensando en la nueva viña, la Iglesia, cuyo tronco es Cristo: "Yo soy la vid y mi Padre es el viñatero". "Sin Mí nada podéis hacer"; toda la historia de Israel mostraba que el hombre era por sí mismo impotente para lograr lo que Dios esperaba de él. Pero ahora brotó la vid verdadera. Se podría decir que todo lo anterior no fue sino preparar el terreno: arrancar las piedras y abonar el suelo. Cristo es la vid y la Iglesia sus sarmientos. Cristo es el vino de Dios.

Antes de terminar el análisis del simbolismo del vino, agreguemos algo sobre un detalle aparentemente banal: en la Última Cena el vino aparece contenido en un *cáliz*. ¿Qué simboliza esa copa llena de vino en la mentalidad del judío? Significaba la presencia de una acción sacrificial, de un sacrificio. El vino que está en el cáliz proviene de uvas que han sido previamente prensadas en el lagar de tortura, simbolizándose así la realización de la entrega sacrificial a Dios. Eso lo explicó el mismo Cristo por su manera de hablar. Cuando en el Huerto de Getsemaní padecía su agonía interior, habló del "cáliz de su Pasión", de esa copa que tendría que beber hasta las heces. Y anteriormente cuando los hijos del Zebedeo le pidieron un lugar privilegiado en el reino, a su diestra y a su siniestra, Cristo les preguntó si serían capaces de beber el cáliz de su Pasión (cf. Mt. 20, 22-23). No es pues extraño que, al acercarse el momento de la detención, el Señor, frenando el amago de resistencia de Pedro, dijera: "El cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo? (Jn. 18,11).

Resumiendo estos simbolismos, podemos decir que el vino es el signo de la entrega de la vida a Dios al modo de un sacrificio, pero de un sacrificio que alegra el corazón de quienes en él toman parte. Así se concentran todos los aspectos simbólicos del ofrecimiento del vino: una entrega de la vida a Dios (como se figura en las libaciones de vino del Antiguo Testamento), mediante un sacrificio (porque está contenido en un cáliz), que llena de gozo a los que en él participan (porque el vino es la alegría de Dios y de los hombres), en orden a la unión perenne entre Dios y el que realiza dicho ofrecimiento. Y todo esto en la Iglesia, nueva viña del Padre, regada por la sangre misericordiosa de Cristo-Vid.

3 EL BANQUETE

El pan y el vino, puestos sobre la mesa tendida, y que luego se convertirán en el Cuerpo y Sangre del Señor, ofrecidos en alimento y bebida, nos muestra otro aspecto del designio de Cristo: "su sacrificio se renueva bajo forma de banquete". Es cierto que la Misa es, por sobre todo, un sacrificio, y secundariamente un banquete. Más aún, el banquete es una parte del sacrificio, la consumación del sacrificio, el momento en que los fieles, en cierto modo, comen el sacrificio. Sin embargo, el hecho permanece: Cristo quiso instituir el misterio eucarístico en el seno de un convite. Tratemos de entrar —con todo el respeto que demanda la inteligencia de la mente de Dios— en las intenciones ocultas del Señor al obrar de esta manera, consultando a los Libros Sagrados para ver qué significa el banquete en la mentalidad de los judíos.

Como el pan y el vino, el banquete tiene un significado simbólico tanto en el uso común de todos los días como en el culto y en la esperanza mesiánica del pueblo elegido.

En la *vida común* del judío, el banquete es una manera de expresar la unión entre todos los que en él participan, unión que engendra una cierta identidad de vida entre los comensales, es decir un mismo querer, un mismo sentir; viene a ser como el testimonio externo, visible, de una alianza, de un pacto de amistad entre los hombres o entre lo pueblos, si los comensales pertenecen a diversas naciones (cf. Gén. 27, 26-33; 31, 45-55).

Más aún, en la mentalidad de los judíos el banquete no solamente es símbolo de un pacto, entre hombres o entre pueblos, sino símbolo de *alianza religiosa con el mismo Dios*. Por eso, en la sociedad judía era severamente castigado el que asistía a banquetes rituales preparados por pueblos gentiles, porque allí no podía estar Yavé, no podía estar Dios, patrimonio exclusivo del pueblo escogido.

Ello explica por qué en la primitiva comunidad cristiana se prohibiese tan terminantemente a los fieles la asistencia a banquetes organizados por los idólatras y pecadores. "No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios" (I Cor. 10, 21), decía tajantemente el Apóstol. Si comían con ellos, comprometían la santidad, la pureza de la Iglesia.

Se entiende así por qué el convite formaba parte del culto judío. Los miembros del pueblo elegido debían celebrar la conmemoración de la Alianza —la Pascua— en el contexto de un banquete, como lo prescribe el Éxodo 43-51. Asimismo algunos de los sacrificios que se ofrecían en el templo incluían estos

convites. Luego de cumplido el sacrificio, los presentes —en *primer lugar los sacerdotes y luego los que lo habían encargado—* tenían una especie de banquete sagrado en el que consumían parte de la víctima, haciéndose así comensales en el altar del mismo Dios (cf. Deut. 12, 7). No resulta pues extraño leer en la Sagrada Escritura que es Dios mismo, la Sabiduría, *quien organiza un banquete para los suyos:* "La Sabiduría ha edificado su casa...; ha inmolado sus víctimas, ha mezclado su vino y ha erigido su mesa". A este respecto el salterio nos ha dejado un texto aún más notable: "Delante de mí, levantas una mesa frente a mis enemigos, unges mis cabellos *con tu unción y mi copa se hace desbordante"* (Ps. 22, 5).

Asimismo, el *tiempo mesiánico*, ese tiempo tan esperado por todos los judíos fieles, era descrito bajo la forma de un gran convite, un gran banquete. No de otra manera lo caracteriza el profeta: "Y preparará Yavé Sabaot a todos los pueblos sobre este monte un festín de suculentos manjares, un festín de vinos generosos, de manjares grasos y tiernos, de vinos selectos y clarificados... Y destruirá la muerte para siempre" (Is. 25, 6. 8).

El futuro banquete que caracterizaría la época de la llegada del Mesías, estaba en relación con la celebración de la Pascua. Por la Pascua se anticipaba en cierta manera ese reino mesiánico. El judío, al celebrarla, estaba expresando a Yavé su anhelo de que el Mesías se hiciese presente, su deseo de llegar a esa unión definitiva con Dios que se tenía que realizar mediante la instauración del reino del Mesías.

Ahora nos podemos explicar por qué Cristo recurrió con tanta frecuencia a la imagen del convite, según lo revelan las páginas del Nuevo Testamento. Cristo es el Mesías esperado. En Él, el Reino mesiánico ya está en la tierra, ya Cristo lo ha

inaugurado, ya ha sido *promulgado con su predicación.* Cuando los discípulos de Juan se escandalizan: "¿Por qué mientras nosotros y los fariseos observamos el ayuno, vuestros discípulos no lo observan?" (Mt. 9, 14); Cristo responde: "¿Pueden los amigos del Esposo estar tristes mientras el Esposo está con ellos?" (9, 15). Los banquetes aparecen así como la expresión de la alegría mesiánica que aporta la presencia de Cristo. Al período representado por Juan, que es el de la espera, el del ayuno, ha sucedido el de Jesús, que es el de la presencia, el del banquete. No es pues extraño que Cristo comience propiamente su vida pública asistiendo a un banquete, las bodas de Caná. Este banquete nupcial, que festejaba la unión de una pareja humana, era el símbolo de la llegada del reino mesiánico, reino de las bodas entre la naturaleza divina y la naturaleza humana. Asimismo las páginas del Evangelio nos revelan con cuánta frecuencia el Señor expuso puntos cruciales de su doctrina en medio de una comida.

Otra característica del banquete mesiánico era su admirable abundancia, que aparecía como un retorno a la época paradisíaca, *anterior a la maldición de Dios contra la tierra (cf. Gén.* 3, 17): el suelo sería de una fecundidad prodigiosa que obviaría todo trabajo. Tal comida maravillosa ya se había realizado figurativamente durante el éxodo por el desierto, donde el maná y el agua viva habían sido otorgados sin esfuerzo a los judíos, de modo que cada *uno podía recoger según su necesidad* (cf. Gén. 16, 18). El milagro de la multiplicación de los panes obrado por Cristo, está en continuidad con el prodigio del éxodo, señalando que el Nuevo Éxodo, el definitivo, ya ha comenzado, con los prodigios que lo acompañan. "Todos *comieron y quedaron saciados"* (Mt. 14, 80).

Mas aún, Cristo comparó expresamente su Reino con un banquete: "El reino de los cielos es semejante a un rey que



Un ofertorio verdadero, que entrañe la ofrenda interior, no puede pues no tener consecuencias fuera de la Misa. En el ofrecimiento del pan y del vino está simbolizada, además de la entrega individual, la entrega del cosmos a Nuestro Señor. Con su encarnación Cristo dignificó radicalmente la materia y el mundo de lo temporal. Toca a nosotros rescatarlo efectivamente de Satanás y hacer que rinda homenaje a la Realeza Social de Jesucristo. La ofrenda del pan y el vino se continúa así en la asunción ofertorial de los valores temporales, en el esfuerzo por santificar la familia, la patria, el trabajo, la cultura. A este respecto escribía el inolvidable cardenal Suhard: "Al acercaros al altar, no vengáis nunca solos... El obrero ofrecerá la monotonía de su trabajo, la madre de familia sus ocupaciones caseras, sus temores y sacrificios por el hijo enfermo; el científico ofrecerá el mundo que investiga... A la mística positivista, que quiere poseer el mundo sin ofrecerlo, al rigorismo jansenista, que quisiera condenar el orden temporal como un pecado y que se contentaría en la Misa con ofrecer, sin poseer, el católico ha de responder con un realismo cristiano. Su lema será: Poseer para ofrecer. Conquistar todo: la materia, sin la cual no habría pan, ni vino, ni hostia, y el espíritu, condición de la fe y del amor, para ofrecerlo todo a Dios". La ofrenda de los dones constituirá así un símbolo de la oblación del mundo.

6 ¿PRESENTACIÓN U OFERTORIO?

En las últimas décadas se suscitó una objeción. ¿acaso el hacer en este momento de la Misa un ofrecimiento, un ofertorio, no va en detrimento del ofrecimiento formal del Sacrificio,

que tiene lugar después de la consagración? Y así se ha sostenido que a este rito habría que llamarlo "presentación de las ofrendas", quitándole así todo carácter ofertorial. Sólo se ofrece el Sacrificio, no los dones de pan y vino. Sin embargo tal objeción nos parece que desata una dialéctica estéril. Las dos cosas son verdaderas: lo que en este tramo de la Misa se realiza es ciertamente una presentación, pero de tal manera ordenada al ofrecimiento del sacrificio, que ya en cierto modo se adelanta la oblación.

El ofrecimiento tiene pues un doble sujeto: el pan y el vino ahora, y luego el Cuerpo y la Sangre de Cristo en quien aquellos serán transustanciados. Las oraciones que acompañan a la presentación del pan y del vino —en las que se usa el verbo "offerimus" ("te ofrecemos")— tienen por efecto apartar esas dos sustancias del uso común, implicando una primera santificación de la materia, una cierta sacralización, que la hace desde ya grata a Dios. "El pensamiento del sacerdote —escribe Dom Guéranger— va más allá del momento presente: desde ya piensa en la Hostia que estará sobre el altar en el momento de la consagración, Hostia que es la única verdadera. El ofrecimiento del pan y del vino tienden desde este momento y necesariamente hacia la transustanciación de esta doble materia en el Cuerpo y Sangre de Jesucristo. Esto explica por qué en todas las oraciones del ofertorio, así como en todas las que preceden la consagración, la Iglesia usa términos que no pueden convenir sino por anticipación a los elementos primitivos del sacrificio eucarístico".

Es cierto que la fórmula en vigor antes de la última reforma litúrgica acentuaba grandemente el aspecto "sacrificial" del ofertorio. Hoy se lo ha disminuido un tanto para que resalte más el otro ofrecimiento, el posterior a la consagración. Sin embargo, al dejarse en la actual fórmula la palabra "offeri-

mus'' se ha querido buscar una redacción que salvase tanto el carácter de presentación como el de ofrecimiento.

Según enseña Suárez, hay que ver en el ofertorio ''*quaedam dedicatio materiae sacrificandae per futuram consecrationem*'' (''una suerte de dedicación de la materia que ha de ser sacrificada por la futura consagración''). En la Última Cena, Jesús ''tomó pan'' pronunció la bendición y dijo: Esto es mi Cuerpo. El gesto del Señor es inseparable de lo que sigue: *tomó pan para hacerlo su Cuerpo y ofrecerse por nuestra* salvación.

Asimismo, tomando el cáliz pronunció la bendición y dijo: Esta es mi Sangre: la frase de Marcos une claramente el participio *con los verbos principales.*

Citemos para terminar unas admirables reflexiones de Cabasilas en torno al tema que nos ocupa.

''¿*Por qué los elementos no son enseguida llevados al altar* y ofrecidos en sacrificio? ¿Por qué son primero dedicados a Dios como un don?

''En la antigua ley se ofrecían a Dios diversas clases de sacrificio: inmolaciones y sangre de animales irracionales; también se le ofrecía presentes, como vasos de oro o de plata.

''Ahora bien, el cuerpo de Cristo realiza manifiestamente una y otra de estas ofrendas. En efecto, se ha hecho víctima hacia el fin de su vida mortal, cuando fue inmolado para gloria del Padre. Pero se dedicó a Dios desde el *principio*, fue para Él una ofrenda preciosa, sea por haber sido tomado como primicia del género humano, sea también en razón de la Ley, puesto que era primogénito.

''He aquí por qué las oblatas, que significan el cuerpo de Cristo, no son enseguida llevadas al altar y ofrecidas en sacrificio. Eso vendrá más tarde. Primero son dedicadas, son presentes preciosos hechos a Dios, y son designadas por ese nombre.

''Así acaeció con Cristo, cuando habiendo tomado en sus manos pan y vino, los dedicó a Dios, su Padre: los presentó como dones,y por esta ofrenda los dedicaba''.

Y en otro lugar:

''¿*Por qué el sacerdote* no presenta el conjunto de los panes llevados por los fieles, sino solamente aquel de entre ellos que separa, que se hace 'oblata', que es ofrecido a Dios y que será enseguida llevado al altar para la liturgia...?

''El *cuerpo del Señor* ha sido separado, por el mismo Cristo, en cuanto sacerdote, de los otros cuerpos: ha sido presentado, propuesto y ofrecido a Dios, y finalmente sacrificado. Es el Hijo de Dios en persona quien se ha elegido Él mismo este cuerpo y lo ha tomado de la masa que nosotros formamos; es Él mismo quien se ha dado en don a Dios, Él mismo ha puesto *esta ofrenda* en el seno del Padre, es Él mismo quien, sin haberse separado jamás del seno del Padre, ha creado este cuerpo y se ha revestido de él, de modo que este cuerpo ha sido en el mismo instante formado y dado a Dios. Finalmente es Él mismo quien ha llevado este cuerpo a la cruz y lo ha *inmolado*

''He aquí por qué el pan que debe ser transformado en este cuerpo, es separado por el mismo sacerdote de los otros y ofrecido a Dios, colocado sobre la sagrada patena: luego lo lleva al altar y *lo ofrece en sacrificio*

"Este pan, así separado, mientras permanece en la prótesis, no es sino pan. Sólo que ha recibido el honor de haber sido ofrecido a Dios y de haberse convertido en 'oblata', puesto que significa a Cristo en este primer período de su vida mortal en el que se hizo oblación. Ahora bien, se hizo oblación desde su misma generación; porque en su generación misma fue oblación, conforme a la Ley, en cuanto primogénito".

Es decir que el ofertorio es comparable al momento de la Encarnación: en el seno de María, el Verbo toma un cuerpo y lo hace "oblata", lo ofrece. Pero lo ofrece separándolo de los demás cuerpos y en orden a la victimación de la Cruz. Ofertorio y Consagración son dos momentos proporcionalmente comparables a la Encarnación y la Cruz.

7. LA GOTA DE AGUA

La costumbre de poner en el vino algunas gotas de agua está consagrada por la más antigua tradición. Aun cuando no ha quedado consignado en el Evangelio, Cristo cumplió este rito en la Última Cena ya que, según el ritual de los judíos, en el cáliz pascual debía ponerse vino con un poco de agua. Tal costumbre pasó a la Iglesia primitiva. Testigo de ella fueron los primeros Padres de la Iglesia, y en particular San Justino, casi contemporáneo de San Juan. Se ofrece, dice Justino, al que preside, pan y una copa de vino templado con agua.

La oración que acompaña a este delicado rito dice: "per huius aquae et vini mysterium" ("por el misterio de esta agua y de este vino"). Se trata pues de un misterio, pletórico de significación. Tratemos respetuosamente de develarlo.

a. El agua y el vino simbolizan las dos naturalezas de Cristo

Aunque nos resulte insólito, la costumbre de mezclar agua y vino originó en Oriente enconadas disputas teológicas. En el ambiente de las luchas cristológicas, el agua y el vino representaban las dos naturalezas, humana y divina, de Cristo. Los armenios, entre quienes arraigó en el siglo VI el monofisismo radical, según el cual después de la encarnación de Cristo no se podía hablar sino de una única naturaleza, la divina, rechazaron coherentemente la mezcla de agua y se mantuvieron, aunque con algunas vacilaciones, en esa actitud.

b. La gota de agua recuerda el agua brotada del costado de Cristo en Cruz

El papa San Alejandro (121-132), quien confirmó con una ley este antiguo rito, explica en una carta, que se hace la mezcla "porque se lee en la Sagrada Escritura que en la Pasión las dos cosas (agua y sangre) salieron del costado de Cristo".

Los Padres vieron en el agua y sangre brotados de la Cruz el origen de los sacramentos, sobre todo del Bautismo y de la Eucaristía, sacramentos en los que se funda la Iglesia. Este simbolismo, que encuentra su aplicación más apropiada en el momento de la consagración cuando, renovándose el Sacrificio de Cristo, se abre de nuevo la fuente de su Corazón, se adelanta en cierto modo al presente rito que mira, como todo el ofertorio, a su consumación sacrificial. San Ambrosio agrega a este simbolismo un nuevo detalle al ver en el agua que se incorpora al vino una semejanza con el agua que brotó de la

roca en el Antiguo Testamento para saciar al pueblo sediento: como, al decir del Apóstol (cf. I Cor. 10, 4), Cristo estaba simbolizado en esa piedra, también ahora se trata del agua que sale del costado del Señor.

c. El agua simboliza al pueblo fiel

En los *círculos gnósticos del siglo II* se fue afirmando una tendencia a sustituir por completo el vino por el agua, dado que ellos rechazaban el uso del vino en la vida ordinaria. San Cipriano refutó en un escrito especial tal modo de proceder como contrario a la institución de Cristo, al tiempo que puso de relieve el sentido simbólico de la mezcla. Así como el vino absorbe al agua, *así Cristo nos ha absorbido en sí mismo*. El agua que se diluye en el vino simboliza a los fieles que se sumergen en Cristo por la fe y la caridad. La unión resultante es tan fuerte que nada la puede destruir, como sería imposible separar el agua del vino.

Lo dice San Cipriano con gran energía: "Porque Cristo nos llevaba a todos en Él —en Él que llevaba incluso nuestros pecados—, vemos significados en el agua a todos los pueblos, y en el vino a la sangre de Cristo. Cuando el agua se mezcla en el cáliz con el vino, el pueblo se asocia a Cristo". Y prosigue con magnífica insistencia: "Esta mezcla de agua y vino es tan íntima, *su unión en el cáliz del Señor tan estrecha*, que no pueden ser ya separados uno del otro. Así la Iglesia... nada podrá separarla de Cristo, ni impedirle permanecer unida a Él para siempre por un amor indisoluble". En conclusión, nada de vino sin agua, ni de agua sin vino: "Si se ofrece solamente vino, la sangre de Cristo se hace presente sin nosotros; si solamente agua, el pueblo está sin Cristo".

Consiguientemente jamás nos ofrecemos solos. Nunca el pueblo fiel *sin Cristo*. Nuestra ofrenda se *sumerge* en la de Cristo, se pierde en ese Océano. Pero tampoco Cristo sin su pueblo; nunca ha ofrecido ni ofrecerá, sin nosotros. Lo cual es más hermoso todavía. A esto alude la actual fórmula que acompaña al rito: "Per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis mereamur esse consortes qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps" ("Por el *misterio de esta agua y vino* merezcamos ser consortes de la divinidad de aquel que se dignó hacerse partícipe de nuestra humanidad").

Un dato curioso: fue precisamente en razón de este simbolismo que Lutero calificó de impropia la mezcla del agua, ya que *para él la obra divina quedaba desvalorizada al agregarse* la participación humana. Ello dio lugar a que el Concilio de Trento defendiera expresamente dicha ceremonia, amenazando nada menos que con la excomunión a quien la rechazara. Para que se vea la importancia que tienen los símbolos en la Iglesia...

Decir que *el vino y el agua significan a Cristo y su pueblo* o decir que simbolizan la divinidad y la humanidad de Cristo, es, en última instancia, enunciar la misma verdad; sólo que la segunda equivalencia pareciera más profunda, pues ahonda hasta el centro mismo de donde brota la primera.

d. El agua me simboliza

Podemos, finalmente, aplicar el simbolismo a nosotros mismos, a cada uno de nosotros. No podremos ofrecer el sacrificio de Cristo, ofrecerlo de veras, con total sinceridad de alma, si no aportamos la ofrenda de nosotros mismos, por pobre que sea.

El vino es Cristo, el agua somos nosotros. Los dos líquidos, aunque distintos, se mezclan estrechamente. Cada uno de nosotros se une de tal manera con Cristo, que pasa a ser miembro suyo, parte de Él, y por tanto, precioso a su Corazón, amado por Él inefablemente ya que, como dice la Escritura, "¿quién ha odiado jamás su propia carne?"

El agua expresa nuestra debilidad: el hombre es insípido e incoloro, su ofrenda es insignificante. Su parte es gota minúscula en comparación con la abundancia del vino, de la oblación de Cristo, que se ofrece con toda su fuerza, su alegría, su belleza bermeja. La gota de agua nos recuerda nuestra miseria. Nuestro acto no es el suyo —el agua no es el vino—; sigue siendo infinitamente otro, infinitamente distante, tímido, minúsculo, nada comparado con el suyo. Sin embargo, por la misericordia del amor de Dios, así como por su presencia operante en nosotros, se hace uno con el suyo. Esto último es lo principal que la Iglesia ve en este rito. Aquello que ha querido destacar por sobre todo, más que nuestra miseria, es nuestra grandeza, el privilegio de poder unirnos al vino poderoso, mediante una identificación inextricable.

Dios se fija en una gota de agua. Mi día, mi semana, con todo lo que hago, es la gota de agua. Mi día, mi semana, es lo que cae en el cáliz. Y yo quiero que caiga todo entero, que Cristo lo absorba todo. ¡Al fin y al cabo, la gota de agua se convertirá en vino, y el vino se convertirá en la Sangre de mi Dios!

Aunque el pueblo fiel ya se haya ofrecido por el signo del agua en el cáliz, la liturgia quiere expresar más conceptualmente tal oblación mediante esta plegaria.

Hasta aquí el sacerdote ha obrado como sacrificador y, a pesar de su indignidad, ha elevado hacia el Señor la materia que debe convertirse en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Mas ahora, como hombre que es, se confunde con los hombres. Inclina ese cuerpo que mantenía recto para ofrecer, y hace la oblación de su espíritu y de su corazón, del espíritu y del corazón de los fieles, para unirlos a la Víctima Divina.

"Nos presentamos, Señor, delante de ti, con un espíritu humillado y un corazón contrito... Recíbenos, pues, Señor": suscipiamur. Estas palabras las toma la Iglesia de la boca de aquellos tres jóvenes cautivos en Babilonia, compañeros de Daniel, que en medio de las llamas del horno ardiente donde habían sido arrojados por no haber querido ofrecer incienso a los ídolos, se ofrecían con tanto valor en holocausto por la gloria de Dios: "Recíbenos, Señor, con el alma contrita y el espíritu humillado...; así sea hoy nuestro sacrificio delante de ti" (Dan. 3, 39-40).

El sacerdote reza esta oración, según decíamos, profundamente inclinado, como expresión de humildad por causa de sus propios pecados. La Misa nos hace comprender la auténtica y verdadera virtud de la humildad. Con toda verdad podemos despreciarnos porque nada somos "delante de Dios" ("in conspectu tuo"). Humildad es verdad. Por eso la Misa nos devuelve cada día a la verdad. Esa humildad que se ha ido

expresando a lo largo de la Misa: desde el Confiteor, en que nos acusamos delante de Dios y sus santos así como del cuerpo místico, pasando por los Kyries... Es la única actitud adecuada del sacerdote —y de los fieles— en la Santa Misa.

Le pedimos pues al Señor que reciba la humildad de nuestro espíritu, unida a la humillación de su Hijo, y la contrición de nuestro corazón, unida a las abundantes satisfacciones de Cristo.

Recíbenos, pues, Señor, humillados y contritos. Recíbenos en unión con el pan y con el vino, hechos con ellos una sola ofrenda. Es la última plegaria oblativa: junto con los dones nos ofrecemos nosotros. Y concluye la oración: "et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, Domine Deus" ("y de tal manera sea ofrecido hoy nuestro sacrificio en tu presencia que te sea agradable, Señor Dios").

9. INCENSACIÓN

El sacerdote inciensa varias veces las oblatas, como para imbuirlas en la súplica más ardiente, el espíritu de oración más entero, y para ofrecer una señal más expresiva del deseo de presentarlas al Señor y de hacerlas subir como el humo hasta su trono. Se trata de establecer un santo y precioso comercio: "Que este incienso que has bendecido se eleve hacia ti, Señor", es decir que se condense como un rico y fecundo vapor en tu presencia, y que "tu misericordia descienda sobre nosotros", es decir que esta nube formada con los votos de la tierra recaiga sobre nosotros cual rocío de bendición.

El sacerdote inciensa luego el altar, sobre el telón de fondo del Salmo 140: "Que mi oración, Señor, se eleve en tu presencia como el humo del incienso... Que la elevación de mis manos te sea agradable". "Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam aeternae caritatis" ("que el Señor encienda en nosotros el fuego de su amor y la llama de la eterna caridad").

Luego es el sacerdote mismo quien como imagen viva de Cristo —otro Cristo—, es incensado. Y finalmente lo es el pueblo de Dios, pueblo sacerdotal. Mientras se realiza este rito podemos preguntarnos: ¿Corresponde mi conducta con la idea que la Iglesia tiene de mí?

10. EL LAVATORIO DE MANOS

A la preparación de las ofrendas y, en su caso, a la incensación, sigue el lavatorio de las manos. Hoy este rito, meramente simbólico, se reduce a mojar nada más que la punta de los dedos. Se trata ahora de saber por qué ocupa precisamente este sitio en el desarrollo de la Misa.

Obedece a un sentimiento natural el que toquemos las cosas preciosas con las manos limpias. No se entra en una acción sagrada sino después de haberse purificado de las manchas de la vida ordinaria y haberse puesto la ropa adecuada. Por eso encontramos en la liturgia, además del acto de revestirse, el lavatorio de las manos. La costumbre de lavarse ritualmente las manos tiene larga tradición en la Iglesia. De la anti-

güedad, existen varios testimonios de este lavado especialmente practicado antes de entrar en la oración, incluso en la oración privada o doméstica.

La historia de la liturgia conoció otros ritos semejantes para expresar la limpieza interior de quien se dispone a entrar en el ámbito de lo sacro. En los atrios de las antiguas basílicas había siempre una fuente en la que los cristianos purificaban sus manos, y a la entrada de nuestras iglesias está la pila de agua bendita, con la que los fieles se santiguan. Desde la época carolingia la Misa mayor dominical comenzaba con el Asperges, o sea la aspersión de agua bendita sobre los fieles: "Me asperjarás, Señor, con el hisopo, y quedaré limpio", cantaba el coro. Este símbolo de pureza y purificación fue siempre esencial a los lavatorios litúrgicos, como se ve con toda claridad en las liturgias orientales, donde el lavado de manos en este sitio nunca lo pudieron motivar necesidades prácticas, como sería por ejemplo limpiarse los dedos de lo que podría haber quedado en ellos de restos de migas, etc., puesto que en tales liturgias jamás hubo entrega procesional de las ofrendas, ya que se llevaban antes de la Misa. Se trata sencillamente de un acto de reverencia después de la entrada mayor y antes de la entrada definitiva en el Santo de los Santos. Un detalle delicado: el sacerdote se moja el pulgar y el índice, que son los dedos que habrán de tocar el Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo.

La fórmula que se emplea para acompañar esta acción está tomada del salmo 25: "Lava me Domine ab iniquitate mea et a peccato meo munda me" ("Lávame, Señor, de mi iniquidad y purifícame de mi pecado"). Se requiere una gran pureza para acceder al santuario.

Este ruego que hace el sacerdote para que se pida por él es relativamente reciente, ya que fue introducido durante la Edad Media.

El celebrante hace esta súplica en el momento en que, terminada la preparación de las ofrendas, al frente y en nombre de la comunidad, está por presentarse personalmente delante de Dios. Un autor medieval, Amalario, comentando el presente texto, escribe que en este solemne momento en que se está por entrar en el umbral mismo del Canon de la Misa, se trata de concentrar toda la fuerza de la oración, y así el sacerdote se dirige a los fieles, sus hermanos, "y les ruega que oren por él para que sea digno de ofrecer al Señor la ofrenda de todo su pueblo". Nunca como ahora el celebrante experimenta tanto su papel de mediador entre Dios y su pueblo.

¿A quién se dirige esta humilde súplica del celebrante? Al principio parece que era a los sacerdotes circunstantes ("fratres" serían así sus hermanos en el sacerdocio). Pero ya Amalario, y tras él toda la época posterior, afirma que se dirige al pueblo. De hecho, la respuesta pertenece a todo el pueblo.

"Orad, hermanos, para que este sacrificio, mío y vuestro —soy otro Cristo, pero también soy vuestro representante— sea agradable a Dios Padre Todopoderoso".

"El Señor reciba este sacrificio ofrecido por medio de tus manos", le responde el pueblo: sólo el celebrante lo ofrece de manera plenaria, pues por su carácter sacerdotal está como en-

trañado en el Sumo Sacerdote; "para alabanza y gloria de su nombre": es decir para adoración, reconocimiento y acción de gracias; "para nuestro bien": que sea propiciatorio para nuestros pecados, "y el de toda su santa Iglesia".

12. LA ORACIÓN SOBRE LAS OFRENDAS

Esta oración cierra todo el rito del ofertorio.

En la liturgia estacional romana de principios de la Edad Media, la deposición de las ofrendas sobre el altar no iba acompañada por oración alguna. Se cantaba únicamente el canto de ofertorio. Acabada la ceremonia, el celebrante pronunciaba en alta voz la "oratio super oblata". Así como la procesión de entrada se cerraba con la oración llamada colecta, y la procesión de comunión con la oración postcomunión, así la entrega de las ofrendas termina con esta oración, que en todos los sacramentarios romanos aparece con las características semejantes a las otras dos. Se dice en postura de orante. Durante muchos siglos se rezó en voz alta, pero luego un error en la interpretación de la palabra que la denominaba, "secreta" (del latín "secernere", separar: oración sobre lo que se separa), llevó a decirla en voz baja. Hoy felizmente se ha restaurado la antigua costumbre.

La oración secreta viene pues a cerrar e interpretar la entrega de las ofrendas y su colocación sobre el altar. Lo que esta plegaria quiere expresar es el ofrecimiento a Dios de los dones que han sido segregados para que se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Su función es manifestar con mayor claridad el sentido del rito de la oblación: el ofrecimiento previo de los dones materiales. Según dijimos, el donativo material del pan y del vino debe simbolizar la entrega de nuestro corazón. Fueron llevados al altar con una ceremonia; ahora la oración se encarga de ofrecerlos más formalmente a Dios. Con este ofrecimiento, los dones reciben una especie de consagración (en el sentido de "santificación") previa, al igual que la han recibido otros elementos materiales que enmarcan la celebración eucarística como por ejemplo la iglesia y el altar, las velas y los manteles, el cáliz y la patena.

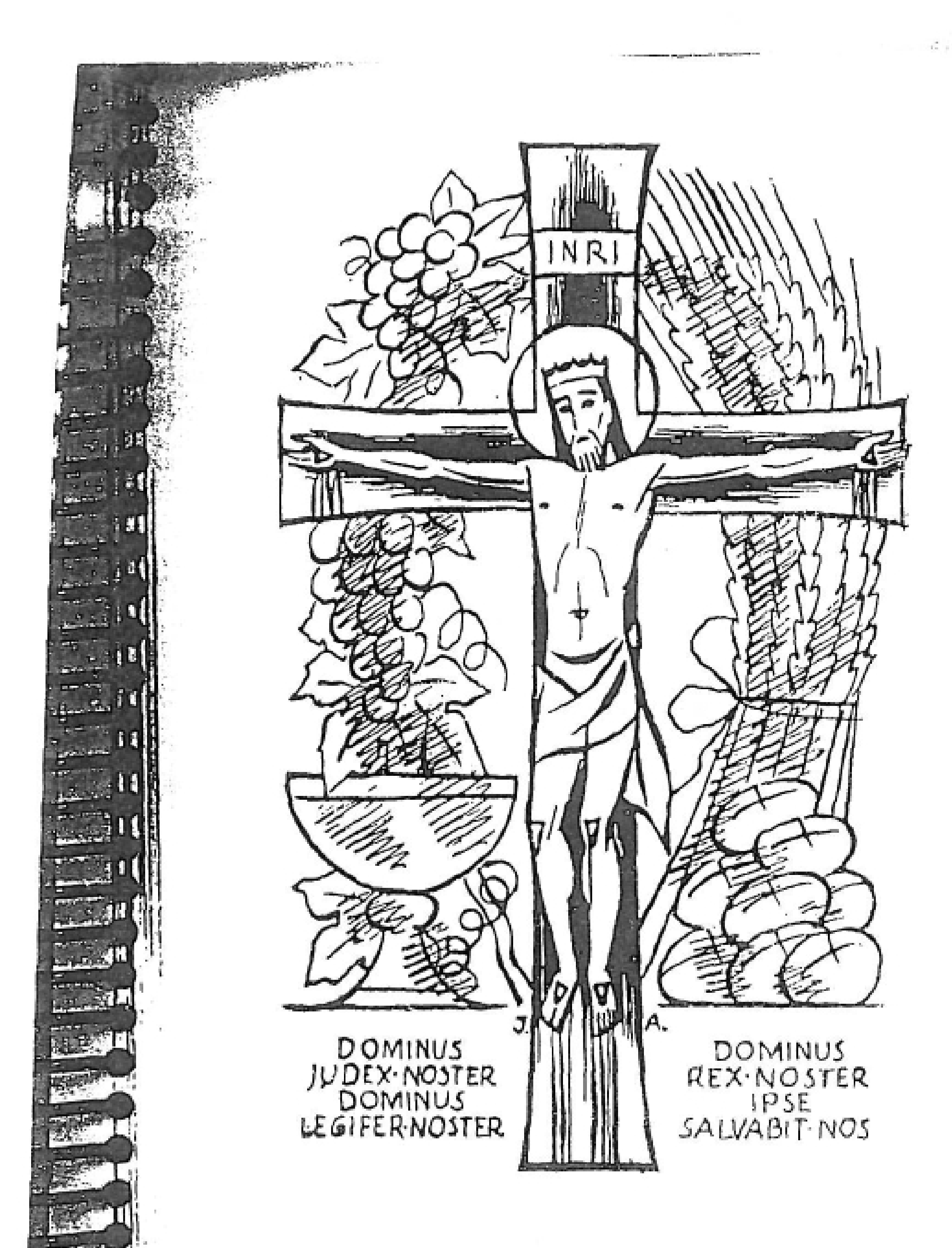
Varían mucho las fórmulas que estas oraciones emplean para expresar dicha entrega sacrificial: al lado del "offerimus" ("te ofrecemos") está el "suscipe" ("recibe"), "respice" ("mira"), "ne despicias" ("no desprecies") o, en ciertas fiestas, alguna alusión a los misterios de nuestra redención o a los merecimientos de los santos que puede servir como recomendación de nuestras ofrendas delante de Dios. Por ejemplo el día del Príncipe de los Apóstoles: "Que la oración del apóstol San Pedro encomiende, Señor, nuestras plegarias y nuestras hostías...". En otras secretas se pide una buena disposición del alma para ofrecer dignamente el sacrificio y obtener sus frutos.

Hay también secretas que, en maravillosas síntesis, compendian con rasgos sobrios pero enérgicos, todo el simbolismo de la oración y el proceso del sacrificio: "Por tu Espíritu, Señor, que cubrió con su sombra a la Virgen María, santifica estas ofrendas depositadas sobre tu altar" (IV domingo de Adviento). Y también: "Santifica, Señor, con tu bondad nuestra oblación, y gracias a ella conviértenos en una ofrenda eterna" (sábados de las semanas II, IV, y VI de Pascua).

En la mayor parte de las secretas, sin embargo, el objeto de

la petición —también esta oración de ofrecimiento tiene forma de súplica— es más general: "Así como nuestra ofrenda sube hasta ti, la bendición tuya descienda a nosotros". Por eso se habla con frecuencia de un intercambio —"commercium"— místico entre Dios y los hombres: nosotros entregamos nuestra ofrenda y Dios nos la devuelve convertida en su Cuerpo y su Sangre; le damos lo humano, y nos lo devuelve hecho divino.

V. LA ANÁFORA



La Misa es la representación del Sacrificio de la Cruz. Pero, según ya lo hemos dicho, se hace en el marco de una recapitulación de los gestos de la Última Cena. Así como la Cena y la Cruz forman una suerte de unidad: en la Cena se adelanta en cierto modo la Cruz (se habla en ella de "sangre derramada"), y en la Cruz Cristo es triturado para ofrecerse en alimento, así la Misa, renovación del Sacrificio de la Cruz, se hace en el marco de una recapitulación de la Última Cena. Por tanto, para entender la Misa y cada una de sus partes será siempre necesario referirse no sólo a la Cruz sino también a la Cena.

La Última Cena puede resumirse en las cuatro acciones que durante su transcurso realizó Jesús sobre el pan: *accepit - benedixit - fregit - dedit*. Esos cuatro gestos —que son gestos salvíficos los cuatro— se reeditan también salvíficamente en la Misa. El sacerdote toma pan (accepit), luego pronuncia sobre él la solemne bendición (benedixit), después lo fracciona (fregit), y finalmente lo da en comunión (dedit). Tras haber analizado el primero de estos gestos, al exponer el sentido del ofertorio, nos detendremos ahora en el segundo de ellos: benedixit.

El verbo "benedicere" no quiere decir originariamente

por los misterios de la creación y de la redención, principalmente la muerte del Señor, que debe ser anunciada y proclamada, como dice San Pablo, hasta que vuelva. El esquema eucarístico de la Última Cena es paralelo al ritual judaico de la cena pascual en la cual se recordaban y proclamaban las maravillas que Dios había hecho con su pueblo: el paso del Mar Rojo, la entrega de la tierra prometida, etc. Es cierto que la Eucaristía cristiana es radicalmente diversa de la judía por la novedad absoluta que representa Cristo; sin embargo, a pesar de su sustancial diferencia con la Pascua judía, mantiene con ella cierta continuidad en cuanto que sigue siendo la acción de gracias por las maravillas de Dios, en este caso las maravillas de Dios en Cristo, las maravillas que Dios hizo por el nuevo Israel que es la Iglesia. Y es tal la intensidad de esta conmemoración, que es el mismo sacrificio de Cristo el que se renueva sobre el altar, es el mismo Cristo quien se hace realmente presente, como Pontífice, uniendo en la bendición el cielo con la tierra, Dios con el hombre.

2. ESTRUCTURA DE LA ANÁFORA

Antes de entrar en el análisis estructural de esta parte de la Misa, digamos una palabra sobre su nombre.

En todas las liturgias antiguas, la gran plegaria eucarística se concebía como una unidad, a tal punto que toda ella —prescindiendo de las diversas partes que la integran— recibía un nombre común. Este nombre ha ido variando en el curso de la historia. Al comienzo se la llamó simplemente "eujaristía" por resumirse en esa palabra la acción que Cristo

realizara en la Última Cena. Pero pronto recibió otras denominaciones. En Oriente se la llamó "anáfora", del verbo "ana-foréo", que significa "llevar hacia arriba", con lo que se resalta la idea de oblación, de ofrecimiento. En las antiguas liturgias occidentales aparecen expresiones semejantes, basadas igualmente en el carácter sacrificial de esta parte medular de la Misa: "oratio oblationis" ("oración oblativa"), "actio sacrificii" ("acción sacrificial"). Con todo, mayor éxito conocieron otros nombres que la designaron sencillamente como "oratio" ("oración"), "prex" ("plegaria") o bien, a imitación de la palabra "eujaristía", la caracterizaron como una especie de glorificación de Dios, recurriendo a la palabra "praedicatio" ("predicación"). Más tarde se empleó la palabra "canon" que quiere decir "regla", para destacar la fijeza del texto. Hoy se retorna a la antigua denominación de "anáfora".

Existen muchas fórmulas de anáfora. Han llegado hasta nosotros más de noventa, que provienen tanto de ritos orientales como occidentales. Buscando los denominadores comunes advertimos que en todas ellas hay un núcleo central y elementos periféricos.

El *núcleo central* está constituido por las palabras que renuevan lo que hizo Jesús en la Última Cena cuando transformó el pan y el vino en su Cuerpo y Sangre. Se repiten las palabras consecratorias de Cristo, no con una impostación narrativa sino efectiva, es decir que no sólo se lee y recuerda lo que hizo Jesús sino que se lo actualiza, se lo rehace.

Junto a este núcleo central se reúnen *diversos elementos* que desde el comienzo lo circundaron. Son éstos:

—un himno de acción de gracias y de alabanza al Padre por

los bienes que nos ha dado, *en primer lugar por los del orden* de la redención en Cristo (prefacio);

—el relato de los gestos y palabras pronunciadas por Jesús en la *institución;*

—una súplica a Dios para que haga eficaz las palabras del relato, de modo que efectivamente el pan y el vino se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo, y luego cuantos los reciban sean santificados por ellos;

—una enumeración anamnética de los principales hechos de nuestra redención y el consiguiente ofrecimiento del sacrificio;

—una doxología final, a la que el pueblo responde "Amén."

A aquel núcleo central y elementos que lo rodearon desde el principio, se agregaron luego *algunas partes nuevas*, a saber:

—el himno del Sanctus, que compete no sólo al sacerdote sino también al pueblo;

—las oraciones de intercesión en favor de aquellos por cuyas intenciones se ofrece el sacrificio.

Las anáforas que nos quedan, tanto de Oriente como de Occidente, si bien incluyen generalmente los diversos elementos a los que acabamos de referirnos, se diferencian sin *embargo en cosas secundarias:*

—un primer motivo de diferenciación lo constituye la variada ubicación de los distintos elementos. Por ejemplo, en las anáforas que provienen de la tradición antioquena las oraciones de intercesión por los vivos y difuntos están ubicadas después

de la consagración; en el canon romano, en cambio, están colocadas antes y después del relato: en la tradición alejandrina ambas están antes;

—una segunda causa de diferenciación la encontramos en la mayor o menor variación de los elementos. En algunos casos tales elementos son fijos y no varían según las fiestas, como acaece en Oriente. En otros, algunos elementos importantes varían según las fiestas; por ejemplo, en el canon romano el prefacio es variable, y a veces lo es también la oración llamada "Hanc ígitur". En la tradición hispana y galicana, por su parte, todo el texto varía según las fiestas, excepto el relato de la institución;

—finalmente, un tercer motivo de variación radica en el relieve más o menos grande que algunas ideas tienen en una anáfora si se lo compara con el que tienen en otras. Asimismo caben variaciones de estilo, mayor o menor concisión, solemnidad, etcétera.

3. CARACTERÍSTICAS DE LAS ANÁFORAS DE LA LITURGIA ROMANA.

Limitemos ahora nuestra investigación a las cuatro anáforas actualmente vigentes en la liturgia romana.

Desde el punto de vista del orden de los diversos elementos, el canon *romano* principalmente se distingue:

—porque distribuye las invocaciones por los vivos y difuntos la de los vivos antes de la consagración, la de los difuntos des-

2. Confesión de fe

El canon o anáfora en su totalidad es un acto de solemne proclamación de la fe. Antes de introducirnos en este tema es conveniente advertir que lo que vulgarmente se llama "prefacio" es parte integrante de la anáfora. Porque la anáfora es un solemne himno de fe y de acción de gracias que se abre con el "Realmente es digno y justo" y culmina con el "Per ipsum" ("Por Cristo") de la doxología. La palabra "prefacio" no significa tan sólo lo que va delante de algo sino que también puede significar, según su origen latino, "hablar delante de alguien". En este sentido, todo el Canon es un gran prefacio de alabanza pronunciado delante de la Majestad de Dios. El carácter de confesión de fe que lo caracteriza, ya se manifiesta en aquello que dijimos constituir la primera parte de las anáforas, el llamado prefacio. Así, en la anáfora II, inspirada en la de San Hipólito, de comienzos del siglo III, se da gracias al Padre por la creación ("Verbum tuum per quod cuncta fecisti": "Tu Verbo por el que hiciste todas las cosas"), por la Encarnación ("quem misisti nobis Salvatorem et Redemptorem": "Tú nos lo enviaste como Salvador y Redentor"), por la Redención ("extendit manus cum pateretur": "extendió sus brazos en la cruz"). Ello es más evidente en la anáfora IV que presenta de manera ordenada una síntesis de la historia de la salvación, según el modelo de la tradición antioquena.

La anáfora se nos muestra pues como una amplia *confesión de fe*, una especie de Credo. Y así lo es en realidad. La "confesión de fe", como ya lo hemos insinuado al tratar el Credo, era originariamente aquella profesión o símbolo que se pronunciaba en el rito bautismal. Se trataba de una fórmula muy breve, prevalentemente trinitaria, aun cuando incluía un acto de fe en Cristo Salvador. De esta antigua confesión de fe bautismal se pasó a un símbolo más extenso que tenía en vista las nacientes herejías de los Docetas y Gnósticos: en tales símbolos se insistía más en la parte cristológica que en la trinitaria, como se advierte en los Credos de nuestra Misa. También las anáforas constituyeron, desde el comienzo, una suerte de confesión de fe, ya que en el fondo no son sino una "benedictio", acción de gracias a Dios Padre por aquellas cosas que hizo Cristo en favor de nosotros y de nuestra salvación, gracias a lo cual se renuevan para la Iglesia presente los misterios realizados.

Así que en la antigüedad podemos distinguir tres confesiones de fe: la *confesión de fe bautismal:* breve y fija, más bien trinitaria; la *confesión de fe doctrinal:* compendio dogmático sobre todo contra los gnósticos, más extensa y prevalentemente cristológica; y la *confesión de fe de la anáfora*, también trinitaria, pero que se extiende sobre todo en la parte cristológica. La confesión de fe de la anáfora tiene una característica esencial que la diferencia de las demás: se pronuncia en el seno de un himno de acción de gracias; se afirma la fe, pero en el canto, en la victoria, en el "Vere dignum et iustum est" ("Realmente es digno y justo") confesar nuestra fe.

Vayamos ahora a nuestras anáforas concretas. Notamos que todas tienen, como las confesiones de fe, una *estructura trinitaria y cristológica*.

— Comienzan dirigiéndose al *Padre:* "Realmente es justo darte gracias y deber nuestro glorificarte, Padre santo" (anáfora IV), "realmente es digno y justo darte gracias, Padre santo" (anáfora II). Y aducen algunas características de Dios Padre: es creador: "hiciste todas las cosas" (anáfora II), "fuente de la vida" (anáfora IV), es único y eterno: "eres el único Dios vivo... habitando en una luz inaccesible" (anáfora IV).

es absolutamente trascendente, y está rodeado de ángeles. Más aún, todas las anáforas se dirigen íntegramente al Padre.

— Desarrollan asimismo una parte dedicada a *Cristo,* una parte cristológica, ya que se da gracias al Padre por el hecho de que su voluntad se ha cumplido en los diversos misterios salvíficos de Cristo. Así, en la anáfora IV, se habla de su encarnación: "Él se encarnó por obra del Espíritu Santo", de su predicación: "anunció la salvación a los pobres", de su Pasión y Resurrección: "se entregó a sí mismo a la muerte y, resucitando...", de la misión del Espíritu Santo: "desde ti, Padre, envió el Espíritu Santo".

La parte cristológica incluye como momento culminante las palabras de la consagración. Si la anáfora es la representación de los misterios de Cristo, que hace presente el sacrificio de Cristo de manera sacramental, las palabras de la Institución constituyen su momento culminante. La bendición por las maravillas de Dios reconoce en la institución de la Eucaristía su resumen fundamental: "los amó hasta el fin". Todo lo que Dios ha realizado en favor de los hombres, en la Creación y en la Redención, se significa y se condensa en el Cuerpo y Sangre de Cristo, que se hace realmente presente sobre el altar. La Eucaristía se coloca en la prolongación de la historia de la salvación, sobre todo del Misterio Pascual. El relato —efectivo— de la Institución es así parte fundamental de la conmemoración de los misterios de Cristo.

Los textos que introducen las palabras de la consagración en las tres nuevas anáforas son similares, con algunas variantes: "Cuando era entregado a la Pasión, voluntariamente aceptada" en la II anáfora; "Él mismo, la noche en que era entregado" en la anáfora III; "Porque Él mismo, llegada la hora en que había de ser glorificado por ti, Padre Santo, habiendo

amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" en la anáfora IV. La liturgia romana recoge hoy todos esos matices que ayudan a penetrar más en este gran misterio de nuestra fe. En los tres casos se agrega a la fórmula de consagración "que será entregado por vosotros", para destacar el carácter sacrificial que tiene la Eucaristía.

— Todas las anáforas dedican una parte a la obra del *Espíritu Santo.* Es este un aspecto grato sobre todo a los orientales, que tanto enfatizan el papel del Espíritu Santo en la Misa, habiendo a veces en esta materia graves polémicas con la Iglesia Católica. Es el tema de la *epíclesis,* es decir de la invocación a Dios para que envíe al Espíritu Santo sobre las ofrendas. Los orientales, incluso católicos, decían que nuestro canon concedía exigua importancia al papel del Espíritu Santo en la confección de la Eucaristía. Esta presunta deficiencia quedó ampliamente subsanada en las tres nuevas anáforas. En cada una de ellas hay dos epíclesis: una anterior a la consagración, y es sobre las ofrendas; otra posterior, y es sobre la Iglesia. Vayamos a los textos:

Anáfora II: "te pedimos que santifiques estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que se conviertan para nosotros en el Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo".

"que el Espíritu Santo congregue en la unidad a los que participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo".

Anáfora III: "por medio de tu Hijo, nuestro Señor Jesucristo, con la fuerza del Espíritu Santo, das

vida a todas las cosas y las santificas, y no dejas de congregar a tu pueblo... Por eso, Señor, te pedimos humildemente que, por el mismo Espíritu, santifiques estos dones... de manera que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo".

"concede que, quienes nos alimentamos con el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, que llenos de su Espíritu Santo lleguemos a ser en Cristo, un solo Cuerpo y un solo Espíritu".

Anáfora IV: "desde ti, Padre, envió el Espíritu Santo... para que santificara todas las cosas... por eso te pedimos, Señor, que el mismo Espíritu Santo santifique estas ofrendas, de manera que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo".

"concede a todos los que participen de este único pan y de este cáliz, que, congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo...".

Vemos pues que hay dos epíclesis. La primera pide que el Espíritu Santo haga del pan y del vino el Cuerpo y la Sangre del Señor. Esta petición se une bien con la fórmula que la precede en el prefacio: allí se dio gracias a Dios por las maravillas que obró en favor del hombre, en la creación y en la historia de la salvación. En ese mismo movimiento de acción de gracias se sitúa la súplica de la Iglesia para que Dios realice ahora sacramentalmente, a través de la Eucaristía, y por medio del Espíritu Santo, la maravilla de la presencia de Cristo, en continuidad con sus hazañas de la creación y redención. La Iglesia se presenta ante Dios suplicando la presencia de Cristo. Y pide esta gracia en virtud del Espíritu Santo. Ya lo pedía el canon romano, pero muy implícitamente, como lo veremos en su lugar; en las nuevas anáforas esa acción se le atribuye explícitamente. Un dato interesante: en la anáfora IV se insinúa que la misión del Espíritu Santo por parte del Padre y del Hijo, se prolonga en esta nueva misión sobre las ofrendas. Misión santificadora por cierto, ya que el Espíritu es "Santo" por antonomasia. La primera epíclesis habla del Espíritu Santo, como del "Santificador" por excelencia: Santo y fuente de toda santificación.

La segunda epíclesis, que sigue a la consagración, no pide más la santificación de las ofrendas —ya están "santificadas"— sino la unidad de la Iglesia: "congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo". En las tres anáforas se suplica al Padre que al aceptar el sacrificio ofrecido en conmemoración de las "magnalia Christi", intervenga por el Espíritu Santo en orden a la eficacia de la misma oblación para cuantos de ella comulguen. Es decir que ya no se pide la "confección" del sacramento, sino el "efecto" del sacramento. Y así como el Espíritu Santo es la fuente de toda santificación, también es la fuente de toda unidad en la Iglesia. La primera epíclesis es pues sobre las ofrendas, la segunda sobre la Iglesia.

Las anáforas constituyen así una "confesión de fe" trinitaria, un solemne acto de alabanza a la Santísima Trinidad: al Padre, ante todo, al cual se le atribuye especialmente la obra de la Creación y el designio de la Redención; al Hijo, en segundo lugar, que lleva a cabo esta Redención decretada por el Padre, a través de su Encarnación, de los misterios de su Pasión, Muerte y Resurrección, y en particular de la institución de la Eucaristía, extremo límite de su divino amor; al Espíri

finalmente, que prosigue la obra de Cristo haciendo de los elegidos, semejanza del Hijo, a ese Espíritu que primero santifica las ofrendas, haciéndolas pasar de su estado profano al mundo sacro del Cuerpo real de Cristo, y que luego interviene para que alcancen la plenitud de su efecto en la edificación de la Iglesia una y santa.

Por ser las anáforas una confesión de fe trinitaria ninguna terminación más feliz que la *doxología:* "Por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre todopoderoso, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos".

b. La anámnesis

A las palabras de la consagración, sigue lo que se llama la "anámnesis", es decir la conmemoración de los misterios de Cristo, el *Unde et memores* del canon romano cuyo sentido es aproximadamente el siguiente: "Acordándonos de la Pasión, Resurrección y Ascensión de Cristo ofrecemos este sacrificio". Las nuevas anáforas enuncian varios de esos misterios, ya sea que aludan a la Muerte y Resurrección del Señor (anáfora II), sea a la Pasión, Resurrección y Ascensión a la diestra (anáfora III), sea a la Muerte, Descenso a los Infiernos, Resurrección y Ascensión a la diestra (anáfora IV). Es todo el misterio de Cristo el que se conmemora, porque aun cuando el Sacrificio de la Misa diga un respecto especial a la Muerte del Señor —"cuantas veces hagáis esto anunciaréis la muerte"—, sin embargo, si la Muerte es salvífica es porque se prolonga en la Resurrección y en la Ascensión, misterios estos que no significan otra cosa sino la aceptación del Sacrificio del Hijo por parte del Padre.

En la anáfora III se dice: "te ofrecemos... dándote gracias". Es un dato importante: se trata de un ofrecimiento en el seno de una "eucaristía". Es bueno que se haya mencionado la acción de gracias en la fórmula de la anámnesis. Obsérvese asimismo otro dato interesante en las nuevas anáforas: sea en la III como en la IV, a la enumeración de los misterios salvadores se agrega el único que aún no se ha realizado: la Venida gloriosa del Señor al fin de los tiempos. La Eucaristía dice un respecto necesario a la Parusía — "mientras esperamos su gloriosa Venida"— ya que es la celebración de la Muerte del Señor "hasta que venga".

La oración de la anámnesis no se agota en esta "memoria" sino que se completa con el "ofrecimiento" del Sacrificio. Las dos palabras claves de las anáforas —y de toda la Misa— son *memores-offerimus* (haciendo memoria te ofrecemos). Todo el juego que se realiza entre Cristo y la Iglesia se puede resumir en estas dos palabras fundamentales. En memoria del misterio de Cristo, en memoria de su entrega, hacemos nuestra ofrenda, nuestra entrega. De ahí que la anámnesis se una casi espontáneamente con las palabras finales de la consagración: Haced esto en conmemoración mía. *Unde* o *igitur* —dicen las anáforas—, "por eso", "por lo cual", es decir como consecuencia de la orden del Señor, nosotros recordamos y ofrecemos. Este es también el sentido de la siguiente oración, cuya segunda parte pertenece a la segunda epíclesis de la cual ya hemos hablado. Así, en la anáfora III: "Mira, Señor, la ofrenda de tu Iglesia, y reconociendo la Víctima por cuya inmolación quisiste ser aplacado". Y en la IV: "Mira, Señor, esta Víctima, que tú mismo has preparado a tu Iglesia". En ambos textos, implícitamente se afirma la unicidad del Sacrificio de Cristo. El Señor completa lo que falta a su Pasión no ya mediante las acciones de su cuerpo físico sino mediante las acciones sacramentales de su cuerpo místico, que es la Iglesia.

En el sacrificio sacramental el Padre puede reconocer la Víctima del Gólgota. Pero esa Víctima se une ahora con la Iglesia-Víctima, que conjuga su sacrificio con el de Cristo. Es la Víctima total, Cabeza y Cuerpo. La ofrenda que la Iglesia ofrece es Cristo mismo hecho herencia, la Víctima que Dios preparó para su Iglesia. La expresión es vigorosa.

Si hasta la anámnesis la Misa es Dios que desciende, Cristo que se nos entrega en sus misterios hasta la dación suprema que es la Eucaristía, desde la anámnesis comienza el movimiento ascensional de la Iglesia que se ofrece al Padre, uniendo su sacrificio al de Cristo, su Esposo y Sumo Sacerdote, que sentado a la diestra del Padre sigue siempre intercediendo por nosotros. Es nuestra parte de bene-dictio, nuestra acción de gracias en Cristo. La anámnesis hace del sacrificio de Cristo y del sacrificio de la Iglésia un sólo sacrificio, la participación de la Iglesia de hoy en el único sacrificio de Cristo, el Sacrificio Total.

c. Intercesiones y conmemoraciones de los santos

Las intercesiones derivan del hecho que se acaba de producir: la presencia de Cristo inmolado sobre el altar. En el momento de la consagración el celebrante había repetido las palabras del Señor: "Hoc est corpus meum quod *pro vobis* tradetur" ("esto es mi cuerpo que será entregado *por vosotros*"), "Hic est enim calix sanguinis mei... qui *pro vobis* et *pro multis* effundetur" ("este es el cáliz de mi sangre... que será derramada *por vosotros* y *por muchos*"). Los efectos del sacrificio deben recaer así sobre la multitud, pro vobis, pro multis. De la epíclesis, en la cual se había invocado al Espíritu Santo para que por la Eucaristía congregase a todos en la unidad, se pasa ahora a la intercesión por la multitud. La Iglesia hace su memento, hace "memoria" de sus fieles y del mundo. Una vez más se ejercita acá la "memoria" de la Iglesia. Veamos ahora cómo lo hace concretamente en las tres anáforas.

En la anáfora II: después de haber pedido a Dios que "el Espíritu Santo congregue en la unidad —"congregemur in unum"— a los que participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo", se pasa a la oración que pide la unidad del pueblo de Dios en torno a la jerarquía: "Recuerda, Señor, a tu Iglesia extendida por toda la tierra, y llévala a su perfección por la caridad —"ut eam in caritate perficias"— con nuestro Papa N., nuestro Obispo N., y todo el clero". Se hace luego memoria de los difuntos para terminar rogando a Dios la gracia de compartir la vida eterna con la Santísima Virgen María y todos los Santos.

En la anáfora III: después de haberse pedido también para que "lleguemos a ser en Cristo, un solo cuerpo y un solo espíritu" ("unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo"), se recuerda a los Santos con los cuales en la Eucaristía nos hacemos una sola ofrenda, "a fin de que podamos alcanzar tu herencia con los elegidos, ante todo con la Santísima Virgen María, Madre de Dios, con tus santos Apóstoles y los gloriosos Mártires, y todos los santos...". Después se pasa a las intercesiones: "Te pedimos, Señor, que esta Víctima de nuestra reconciliación, haga llegar la paz y la salvación a todo el mundo". Paz que no es sino el fruto de la reconciliación lograda por la cruz; luego se ora por la Iglesia peregrina, con su jerarquía y todo su pueblo. Lo que corresponde al memento de los vivos es muy breve: "Atiende con bondad las súplicas de esta familia, que has congregado en tu presencia". Se ruega asimismo por los hijos dispersos, y finalmente por los di-

funtos, para que lleguen al cielo, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de la gloria.

En la anáfora IV: se intercede por la jerarquía, los oferentes, los que rodean el altar, el pueblo en su conjunto, y todos los hombres de buena voluntad. Luego se ora por "los que murieron en la paz de Cristo, y todos los difuntos cuya fe sólo tú conociste", así como por todos cuantos toman parte en el sacrificio para que puedan llegar al cielo y vivir allí en compañía de la Santísima Virgen y de los Santos, glorificando a Dios con todas las creaturas.

Considerada ya la redacción literaria de las fórmulas, pasemos ahora a reflexiones de tipo teológico. Resulta normal que la Iglesia, después de haber presentado al Padre el Cuerpo y la Sangre de su Hijo, interceda por todos los miembros del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. En el movimiento mismo de la memoria sacrificial, en que la Iglesia pide al Padre que reconozca el sacrificio de su Hijo, suplica también que se acuerde de todos los hombres por los cuales ese sacrificio se ha consumado, para que les sean aplicadas las bendiciones de la cruz. *Memento* ("acuérdate"), dice: la Iglesia pone en el foco de atención de Dios a todos los que va nombrando. Las intercesiones reúnen en una misma comunidad de oración a la totalidad de los miembros de la Iglesia: el Papa, los obispos, los sacerdotes, todos los fieles, los difuntos y los Santos. El paso de la Iglesia visible y peregrina en la tierra a la Iglesia invisible de los difuntos y los Santos orienta la intercesión en un sentido escatológico, ordenándola a la contemplación de la gloria del Señor que se manifestará por una eternidad. En la Eucaristía —que proclama la muerte del Señor hasta que venga—, la Iglesia suplica a Dios el retorno glorioso de Cristo, de modo que "podamos alcanzar la herencia celestial en tu Reino, donde con todas las creaturas, liberadas de la corrupción

del pecado y de la muerte, te glorifiquemos por Jesucristo nuestro Señor".

Esta inflexión de la anáfora hacia el tema escatológico, este hacer entrar desde ya a los fieles en la compañía de la Virgen y de los Santos, prepara admirablemente la doxología final: por Cristo al Padre en el Espíritu todo honor y gloria por los siglos de los siglos. La Eucaristía se termina en Doxología.

Si quisiéramos, para concluir, hacer un resumen de toda la anáfora, podríamos decir que consta de dos elementos similares, de dos movimientos correlativos. La primera parte empieza —ya desde el prefacio— con una solemne memoria y acción de gracias por las maravillas de Dios, memoria y acción de gracias que en la primera epíclesis se hacen invocación, al rogar al Señor el envío del Espíritu Santo para que repose sobre los elementos en orden a la confección del cuerpo sacramental de Cristo por virtud de las palabras de la Consagración.

De manera análoga a la primera parte, la segunda —que sigue a la consagración— comienza enumerando las maravillas de Cristo: su Muerte, Resurrección y Ascensión, en la anámnesis sacramental, que se hace invocación al rogar que el Espíritu Santo haga a la Eucaristía eficaz en sus efectos —segunda epíclesis— en orden a la edificación del cuerpo eclesial de Cristo, por cuyos miembros solemnemente se intercede.

Porque si Cristo se hace realmente presente en su cuerpo sacramental —primera parte de la anáfora—, es para edificar, alimentar y consolidar a su cuerpo eclesial —segunda parte de la anáfora—, que se plenifica en la comunión. Si en un primer momento, la Iglesia hace la Eucaristía, en un segundo tiempo, la Eucaristía hace la Iglesia.

La diversidad de estas dos partes se manifiesta claramente en la diferencia de sus respectivas epíclesis. La primera es sobre los elementos, en orden a la manifestación de Cristo en su cuerpo sacramental, y desemboca en las palabras consecratorias que realizan lo que significan. La segunda epíclesis, sobre la comunidad, se ordena a la manifestación de la Iglesia, cuerpo de Cristo, y se desarrolla en una intercesión apoyada en la virtud del Espíritu Santo, por todas las necesidades de la Iglesia y de los hombres. Legítimamente podríamos relacionar la primera epíclesis, que culmina en la manifestación sacramental de Cristo, *con el misterio* de la Anunciación, donde el Espíritu Santo realizó la encarnación histórica del Verbo; y la segunda epíclesis, que culmina en la manifestación sacramental de la Iglesia, con el misterio de Pentecostés, donde el Espíritu Santo confirmó la fundación histórica de la Iglesia. Por eso la segunda epíclesis se desarrolla en una múltiple intercesión: porque la Iglesia está siempre construyéndose, y así seguirá hasta la manifestación esplendorosa del Reino de Dios que se esconde en ella, hasta la aparición gloriosa de Cristo en medio de los Santos.

Memoria - epíclesis - cuerpo sacramental de Cristo: primera parte de la anáfora.

Memoria - epíclesis - cuerpo eclesial de Cristo: segunda parte de la anáfora.

En la comunión, el cuerpo eclesial de Cristo recibirá el cuerpo sacramental de Cristo. El cuerpo eclesial comulgará el cuerpo sacramental, la Iglesia comulgará a Cristo. Dos se harán una carne.

5. LA PRIMERA ANÁFORA O CANON ROMANO

Ya que el Canon llamado Romano no tiene, según dijimos, una estructura tan lineal como las nuevas plegarias eucarísticas, le damos un tratamiento aparte analizando oración por oración, e incluso deteniéndonos en algunas de sus plegarias que también integran las otras anáforas, como por ejemplo el prefacio y la doxología.

a. El Prefacio

Ya hemos dicho que el prefacio, contrariamente a lo que podría indicar la significación obvia de la palabra, no es una mera oración introductoria, sino que debe ser considerado como parte constituyente del canon. Más aún, los siglos anteriores llamaron *praefatio* a todo el canon. La preposición "prae" tiene acá la misma significación que en "praelectio", "praedicatio", es decir significa una acción que se hace delante de alguien, en este caso la acción de hablar (fari) delante de Dios. Por eso desde el comienzo el sacerdote rezó todo el canon (prefacio incluido) con los brazos extendidos en postura de orante y de pie, recordando con dicha postura la imagen de Cristo crucificado, cuya Pasión se revive sobre el altar.

—El diálogo introductorio

La plegaria eucarística no está precedida, como las demás oraciones sacerdotales, por un sencillo saludo o un "Oremus". La suprema oración del canon se revela como algo trascenden-

tal, lo cual queda expresado por la mayor solemnidad de su fórmula introductoria. No se invita sencillamente a una oración cualquiera, sino a una solemne acción de gracias: "Gratias agamus Domino Deo nostro" ("Demos gracias al Señor, nuestro Dios"). Más aún, a tal invitación la antecede una exhortación: "Sursum corda" ("Levantemos el corazón"), y las dos veces, a diferencia del simple "Oremus", se le asigna al pueblo una fórmula de respuesta: "Habemus ad Dominum" ("Lo tenemos levantado hacia el Señor") y "Dignum et iustum est" ("Es digno y justo que lo hagamos").

El diálogo introductorio del prefacio constituye una de las más venerandas reliquias de la tradición cristiana.

Ya San Cipriano comentaba el *Sursum corda* interpretándolo como la disposición del alma que conviene al cristiano cuando ingresa en la oración, tratando de apartar de sí todo pensamiento carnal o mundano para centrar su atención únicamente en el Señor.

San Agustín se refiere con frecuencia al "Sursum corda". Para él, estas dos palabras son la expresión exacta de la actitud propia del cristiano, según aquello del Apóstol: "Buscad las cosas que son de arriba" (Col. 3,1). Cristo, nuestra cabeza, está en los cielos; allí deben estar con Él, por consiguiente, nuestros propios corazones. Ya lo están por la gracia de Dios, sin embargo es necesario reafirmarlo ahora, y la gozosa esperanza expresada en la respuesta de los fieles: "Habemus ad Dominum" constituye, según San Agustín, el motivo que impulsa al sacerdote a seguir con el "Gratias agamus".

No sólo la época patrística se ha deleitado en esta expresión litúrgica. También la Edad Media nos ha dejado valiosos testimonios del mismo interés. Recordemos por ejemplo al Beato Susón el cual, según nos relata su biografía, cantaba en la Misa con especial fervor estas palabras. Y cuando se le preguntaba por qué lo hacía, respondía que con ellas exhortaba a todas las creaturas del cielo y de la tierra, sintiéndose como el primero en cantar las alabanzas de Dios; pero además, al hacerlo, invitaba a todos los corazones cautivos por el amor humano a que, dejando su amor perecedero, amasen a Dios; y era finalmente una especie de llamamiento a aquellos hombres inmortificados, cuyo corazón no pertenecía enteramente ni a Dios ni a las creaturas.

La expresión "Sursum corda" nos propone asimismo el tema de la liturgia celestial. Se nos incita a elevar nuestros corazones a la liturgia del cielo. Allí está el Cristo majestuoso, el Sumo Sacerdote que de una vez para siempre entró en el Santo de los Santos, el Cordero inmolado ahora irradiante de gloria. La Misa es a la vez una acción del tiempo y de la eternidad.

A la invitación del sacerdote de elevar los corazones acompaña la postura que toman los fieles: de pie, como mostrando su prontitud para unirse al Sacrificio que se eleva. Asimismo el sacerdote acompaña sus palabras con un expresivo ademán: él mismo levanta sus brazos y, desde ese momento, queda fijado en actitud de Orante, en la postura de Cristo crucificado.

"Gratias agamus Domino Deo nostro" ("Demos gracias al Señor, nuestro Dios") dice finalmente. No se trata de invitar a una acción de gracias cualquiera, sino a una acción de gracias en sentido estricto; se trata de un ingreso majestuoso en el corazón mismo de la "Eucaristía". A lo que los fieles responden: "Dignum et iustum est" ("Es digno y justo que así lo hagamos"). En el mundo antiguo este tipo de aclamaciones

tenía singular importancia. Correspondía al pueblo legítimamente reunido el confirmar con su aclamación una decisión importante, como por ejemplo una elección, o la toma de posesión de un cargo. Y en tales casos se empleaban fórmulas semejantes a la nuestra: "aequum est", "iustum est", "dignum est". Semejantes aclamaciones expresan bien el espíritu de la liturgia: si bien la Iglesia honra a Dios por medio de su representante oficial, el sacerdote, otro-Cristo, sin embargo el pueblo no deja de expresar mediante las respuestas su adhesión inteligente al Sacrificio.

—El cuerpo del Prefacio

• *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare* ("Realmente es digno y justo, es nuestro deber y salvación"). El sacerdote retoma la expresión de la asamblea para hacerla suya. Este comienzo solemne representa el intento de crear con palabras humanas un marco digno del sagrado misterio que se va a realizar. Con tales términos el celebrante afirma que lo que se apresta a hacer no es sino el cumplimiento de su deber. Es digno, justo, equitativo... Estos adjetivos, casi equivalentes, expresan la misma idea: el deber de dar gracias. El último adjetivo, "salutare", significa que tal acción de gracias es en provecho nuestro, saludable y bienhechora para nosotros.

• *Semper et ubique* ("siempre y en todo lugar"). Reconocemos en estas palabras la enseñanza de San Pablo para quien la vida cristiana debe ser toda ella una continua acción de gracias, "en todas las cosas", "siempre y doquiera", "en cualquier cosa que se haga o diga" (I Tes. 5, 12; Ef. 5, 20; Col. 3, 17). Pero esa "eucaristía" generalizada que debe ser la vida toda, se condensa por así decirlo con peculiar intensidad en la "Eucaristía" por antonomasia, la Eucaristía litúrgica y sacrificial.

• *Domine Sancte Pater, omnipotens aeterne Deus* ("Señor, Padre Santo, Dios Todopoderoso y Eterno"). Se designa así a Aquel a quien se dirige la acción de gracias: es el "Señor", el Dios creador de todas las cosas; pero, con más precisión, el "Padre Santo", expresión que declara la principal razón de esta acción de gracias al reconocer la santidad de Dios o su bondad intrínseca, que es el principio de su bondad bienhechora.

• *Per Christum Dominum nostrum* ("por Cristo, nuestro Señor"). Se afirma quién es el Mediador, por el que asciende nuestra acción de gracias. Al presentar nuestra Eucaristía a su Padre, no hace sino prolongar la suya, su Eucaristía del Cenáculo y de la Cruz, a la cual nos asocia.

• Luego se especifica el motivo concreto de la acción de gracias, generalmente en relación directa con la fiesta que se celebra. Por poca atención con que se lean los "motivos" de estos Prefacios queda uno impresionado por la inigualable precisión con que se resume en dos o tres líneas toda una enseñanza dogmática. Si queremos instruirnos en la doctrina católica sobre los bienaventurados, leamos el Prefacio I de los Santos: "Tú eres glorificado en la asamblea de los santos y al coronar sus méritos, coronas tus propios dones. Tú nos das el ejemplo de sus vidas, nos haces vivir en comunión con ellos, y nos aseguras la ayuda de su intercesión..." Si buscamos una justificación de las prácticas cuaresmales acudamos al Prefacio IV de Cuaresma: "Porque con el ayuno corporal, refrenas nuestras pasiones, elevas nuestro espíritu, y nos das fuerza y recompensa".

Cada Prefacio tiene la tonalidad que conviene a la fiesta que se evoca. Así el de Navidad, cuya frase latina es ya musical por sí misma, nos pone frente a las armonías celestiales del pesebre. La Iglesia toda se arrodilla ante la cuna, abrumada

por el prodigioso espectáculo de un Dios hecho hombre: "Per incarnati Verbi Mysterium" ("gracias al misterio del Verbo hecho carne"); pero al tiempo que contempla este misterio, Dios la ilumina con un nuevo rayó de su claridad; "nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit" ("la luz de la gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor"); por la visión de Dios encarnado, "visibiliter Deum cognoscimus" ("conociendo a Dios visiblemente"), somos llevados en éxtasis al mundo de lo invisible, "per hunc in invisibilium amorem rapiamur" ("Él nos lleva al amor de lo invisible").

El Prefacio de la Pasión y de la Cruz nos presenta, en elocuente díptico, dos árboles contrapuestos: uno, el del Paraíso, donde se enroscó la serpiente, cuyo fruto causó nuestra muerte; otro, el del Calvario, sobre el cual Cristo quiso ser clavado para aplastar al demonio y devolvernos la vida.

El Prefacio I de Pascua suena a un parte victorioso que pareciera dictado por el mismo San Pablo. El antiguo cordero pascual no era más que una figura. El verdadero Cordero es Jesús, "qui mortem nostram moriendo destruxit" ("quien muriendo destruyó nuestra muerte") "et vitam resurgendo reparavit" ("y resucitando restauró nuestra vida").

Como se ve, las síntesis doctrinales de los prefacios ofrecen un alimento sustancial para la meditación.

—La conclusión del Prefacio

La alabanza del Prefacio desemboca finalmente en el himno de alabanza de los coros celestes. "Por Él los Ángeles y los Arcángeles...". Es idea predilecta de la tradición concebir la salvación que hemos recibido en Cristo como la readmisión en el coro de los espíritus bienaventurados del cielo, ocupando los puestos de los ángeles caídos: "Mas vosotros os habéis

acercado al monte de Sion y a la ciudad de Dios vivo, la celestial Jerusalén, al coro de muchos millares de ángeles, a la Iglesia de los primogénitos, que están alistados en los cielos" (Heb. 12, 22 ss). Los Padres de la Iglesia interpretaban frecuentemente en este sentido la parábola del Buen Pastor de Lc. 15: el Hijo de Dios abandona las 99 ovejas justas, los ángeles del cielo, para buscar a la humanidad perdida y reintegrarla luego a la grey celestial.

En algunos prefacios se enumeran diversas jerarquías de espíritus celestes: ángeles, arcángeles, dominaciones, potestades, virtudes, serafines, querubines... E incluso se aplica a cada categoría una actividad propia: los ángeles alaban, las dominaciones adoran, etc. Con dicha enumeración la liturgia alude a la entera dimensión de los espíritus puros, desde los inferiores y más próximos al hombre, como son los ángeles, hasta los superiores, que vacan a la contemplación más pura de Dios. Se trata de una alabanza acorde y jerarquizada. Nueve son los coros angélicos. Ya sabemos la importancia simbólica de los números en la antigüedad. El número "nueve" múltiplo de tres, era considerado número perfecto, pero, paradójicamente, está "incompleto". A los nueve coros de los ángeles se agrega el "décimo" orden —es decir la humanidad— o el décimo coro que indica la plenitud de las ovejas reunidas.

El prefacio nos permite, en cierto modo, escuchar el canto de alabanza de los ejércitos del cielo. No deja de sorprender un detalle del texto: la alabanza angélica se eleva por medio de Cristo, según se lee en el prefacio común: "Per quem majestatem tuam laudant angeli..." ("por quien —por Cristo— alaban los ángeles a tu majestad"). Es que Cristo está constituido sobre todos los coros angélicos: "A Él están sometidos los ángeles, las potestades y las virtudes" (I Pe. 3, 22); en Cristo está recapitulado el universo, todo lo que está en la

tierra y todo lo que está en los cielos (Ef. 1, 10); en Cristo se realiza finalmente la reconciliación del mundo celeste y del mundo terrestre.

La base veterotestamentaria de nuestro texto la podemos encontrar en Isaías 6, 3 donde se une el canto de los ángeles con el Sanctus: "Los serafines clamaban uno al otro y decían: *Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos. Llena está* toda la tierra de su gloria". El profeta describe al Señor en majestad, sentado en su trono, rodeado de seres extraordinarios, encargados de apartar del ámbito de su gloria cualquier cosa profana que quisiera aproximarse. La perícopa del profeta cobra todo su valor a la luz del Nuevo Testamento. Es Cristo quien ha subido a ese cielo, hasta entonces infranqueable para el hombre, Cristo inmaculado, rodeado por los ángeles de la Ascensión. La gloria de Dios, que tan celosamente protegían los serafines, resplandece ahora en Cristo resucitado.

Nuestro texto caracteriza el canto de los ángeles con varias expresiones: "non cessant quotidie, una voce" ("no cesan, cotidianamente, a una sola voz"). El origen de este lenguaje está en el Apocalipsis: "No cesan de repetir día y noche: Santo, Santo, Santo, Señor, Dios Todopoderoso. El que era, el que es y el que viene" (4, 8). La visión de una alabanza incesante, ininterrumpida, viene pues del Apocalipsis.

Pedimos a Dios la gracia de unir nuestra alabanza a la liturgia celeste: "Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur" ("permítenos asociarnos a sus voces"), permite que con ellos te alabemos "una voce" ("a una sola voz"). Esto nos resulta impresionante. ¿Qué proporción puede haber entre los espíritus purísimos y nosotros, entre las alabanzas permanentes de los ángeles y nuestras oraciones tan discontinuas y distraídas? No esperamos, por cierto, ser admitidos en tales coros por razón de nuestros méritos, sino que es una gracia que pedimos a Dios con ocasión de la Santa Misa, vínculo del cielo y de la tierra, sacrificio al que asisten los ángeles, los santos y nosotros mismos, cada uno a su manera. Cristo es el director del inmenso coro angélico y humano.

Este aspecto de la Misa es de enorme importancia para la inteligencia de su teología y espiritualidad. Nada se entiende de la liturgia si no se la considera como una participación en la liturgia celeste. La comunidad litúrgica de la tierra y la comunidad litúrgica del cielo, se unen especialmente en el canto del prefacio, entonado por el sacerdote —alter Christus—, quien se muestra una vez más verdadero pontífice, puente entre la liturgia celeste y la liturgia terrestre, haciendo posible que ambos coros canten "una voce".

Un último detalle. En el texto de la anáfora IV leemos: "cum quibus (con los ángeles) et nos, et per nostram vocem, omnis quae sub caelo est creatura nomen tuum in exsultatione confitemur" ("con ellos también nosotros y, por nuestra voz, todas las creaturas que están bajo el cielo, alabamos alegremente tu nombre"). La Iglesia, y en ella cada uno de los fieles, recoge la bendición de las creaturas, el himno de gloria que sube a Dios, la alabanza de la creación que se expresa "per nostram vocem". El hombre, pontífice de la creación, única creatura visible dotada de inteligencia, se hace voz de la creación sin voz inteligible. La acción litúrgica adquiere así dimensiones cósmicas. Ángeles, hombres, universo, todos, "una voce", se aprestan a introducirse, cada uno a su modo, en el corazón del santo sacrificio.

b. **Te igitur** (primera oración antes de la consagración)

Ya hemos dicho que las oraciones del Canon Romano que culminan con la Doxología se nos muestran como si estuvie-

en yuxtapuestas, de modo que a veces se pierde el hilo, más perceptible en las nuevas anáforas. Ello se debe a que estas oraciones se han ido introduciendo en diversas épocas, lo cual ha resultado en detrimento de la continuidad de las ideas. Si quitáramos los diversos agregados que fueron intercalando los siglos, nos volveríamos a encontrar con el hilo original. Algunos liturgistas lo han intentado llegando al siguiente resultado: 1° "Te igitur" hasta la palabra "illibata": esta frase continúa la ofrenda de acción de gracias iniciada con el prefacio; 2° De allí se pasa al "Quam oblationem", que enlaza la ofrenda con el rito consecratorio; 3° "Qui pridie", que introduce la consagración; 4° "Unde et memores" o sea la anámnesis; 5° "Supra quae" y "supplices" que sustituye la epíclesis; 6° La doxología. Si ponemos estos textos uno tras otro obtendríamos esa línea continuada que es el esquema clásico de la ofrenda sacrificial. Sin embargo los textos intercalados son muy hermosos y no dejan de excitar nuestra piedad. Por eso los analizaremos, tal cual hoy los encontramos, recurriendo principalmente a las explicaciones de Jungmann.

—*Te igitur*. Se retoma acá el tema de la oración sobre las ofrendas, es decir la idea del ofrecimiento de los dones materiales, tan característica de la liturgia romana. El "igitur" ("por lo tanto") no hace sino conectar la acción de gracias del prefacio con la acción sacrificial, la idea de acción de gracias con la de ofrecimiento. La Misa es una acción de gracias que culmina en el ofrecimiento de un don sagrado.

—*Clementissime Pater* ("Padre misericordioso"). Esta invocación, llena de confianza, que difícilmente se encuentra en otras oraciones, la inspira seguramente la proximidad del misterio.

—*Per Iesum Christum, Filium tuum Dominum nostrum*

("por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor"). Se señala su papel de Mediador, cerca del Padre por su divinidad, cerca de nosotros por su humanidad gloriosa.

—*Supplices rogamus ac petimus* ("te pedimos humildemente"). El ruego de que Dios se digne aceptar nuestra ofrenda es la forma discreta y respetuosa del ofrecimiento. Los dones no están todavía consagrados, pero sabemos que tanto su aceptación como su consagración dependen de Dios; por eso decimos *uti accepta habeas et benedicas* ("que aceptes y bendigas"). En el ruego de que Dios bendiga las ofrendas está incluida la petición de la transustanciación. Esta fórmula participa ya del carácter de la epíclesis, como otras del canon romano.

—*Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata* ("estos dones santos e inmaculados"). En la fórmula latina los elementos reciben tres nombres diferentes. No parece necesario que nos detengamos en el análisis de esta triple denominación, ya que es una ley del estilo latino juntar sinónimos para reforzar la expresión. Sin embargo hay en nuestro caso cierta gradación: con la palabra "dona" se designan los dones como tales, o sea como regalos que los hombres intercambian entre sí; la expresión "munera" significa una prestación exigida por la ley para determinados fines, un servicio público; "sacrificia", finalmente, son los dones sagrados dedicados a Dios; "illibata" expresa sencillamente la integridad natural que desde siempre se ha exigido para las víctimas.

Como acabamos de decir, no es improbable que en el canon romano de fines del siglo IV a esta súplica de aceptación siguiese inmediatamente la oración "Quam oblationem" ("Oh Dios, bendice y santifica plenamente esta ofrenda") y la consagración. Pero esa presunta trayectoria ha que-

dado hoy interrumpida con la inclusión de súplicas intercesoras. Sigamos pues el análisis del texto actual.

—*In primis pro Ecclesia tua sancta Catholica*... ("que te ofrecemos ante todo por tu santa Iglesia católica..."). Al nombrar a la Iglesia se le dan dos atributos: "sancta" y "catholica". Es santa por ser la comunidad de los santificados en el agua y el Espíritu; es católica porque está destinada a todos los pueblos; por eso en seguida se agrega *toto orbe terrarum* ("en toda la tierra"). Lo que para ella pedimos es la paz (*pacificare:* "le concedas la paz") o, expresado de un modo negativo, la protección frente a los peligros que la amenazan (*custodire:* "la protejas"); y también la unidad (*adunare:* "la congregues en la unidad"), preservándola del cisma y la herejía; y que, en última instancia, sea Dios mismo quien la gobierne (*regere:* "la gobiernes").

—Es natural que en seguida se nombre a los que dirigen visiblemente a la Iglesia: *una cum famulo tuo Papa nostro* ("con tu servidor nuestro Papa"). Y al obispo: *et Antistite nostro*. La fórmula concluye: *et omnibus ortodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus* ("y todos los Pastores que, fieles a la verdadera doctrina, promueven la fe católica y apostólica"). Se trata no de los que "practican" la fe católica, sino de los que la defienden y velan por ella. La fórmula nace en un clima de herejías y controversias y sirve para denominar a los obispos que se han mostrado particularmente cuidadosos de la sana doctrina, confesándola con coraje.

En siglos anteriores se incluía acá la invocación por el emperador: la fórmula era: "Et imperatore nostro" o "et rege nostro". Sin embargo ello sólo se decía cuando se trataba de gobernantes de un estado católico.

c. **Memento de los vivos (segunda oración antes de la consagración).**

Según sabemos por una carta de Inocencio I, la razón decisiva que movió a interrumpir en la Misa romana la oración eucarística e intercalar las oraciones de intercesión fue el deseo de que se leyera "entre los sacros misterios" los nombres de los oferentes. El sitio destinado para ello fue éste. Según parecen indicarlo los documentos, al principio se leían acá en voz alta los nombres de tales personas. Luego se prefirió hacer el memento en silencio y se recomendó un orden, el orden de la caridad: primero los padres y parientes, luego los parientes espirituales, y finalmente los que se habían encomendado a las oraciones. Vayamos ahora al texto actualmente en vigor.

—*Memento* ("Acuérdate, Señor"). El sacerdote extiende los brazos como mostrando su ardiente deseo de ser oído y luego los vuelve a juntar sobre el pecho para recogerse en la memoria de los fieles que quiere encomendar de manera especial, permaneciendo algunos instantes en silencio. Sabido es que todo está presente a Dios, mas en Dios acordarse es socorrer. El verbo con que se abre esta plegaria —"memento"— ha resonado en el trance de la crucifixión de Jesús —"Acuérdate de mí, Señor, cuando estés en tu reino"— y ha salido de la boca de un gran pecador, para que experimentemos en este momento una confianza más intensa.

—*Et omnium circumstantium* ("y de todos los que están aquí reunidos"). El celebrante amplía la intercesión en favor de todos los presentes, que están tomando parte en el Santo Sacrificio. Se los llama: "circumstantes." La preposición "circum" no quiere decir sencillamente que los fieles se coloca-

ban formando un círculo en torno al altar; para entender su significado original hay que recordar la disposición arquitectónica de las basílicas romanas con el altar entre el presbiterio y la nave central, de modo que los fieles, sobre todo cuando había crucero, rodeaban el altar en semicírculo.

—*Quorum tibi fides cognita est et nota devotio* ("cuya fe y devoción te son conocidas"). La palabra "fides" cuando se une a la palabra "devotio" se traduce fidelidad. En la antigüedad se hablaba por ejemplo de la "fidelis devotio" de un soldado a su Emperador. San Ambrosio, comentando el sacrificio que Abraham ofreció a Dios en la persona de su hijo, alude a la "fides" y la "devotio" del patriarca como condición del sacrificio. Según Lactancio, el mártir, soldado de Dios, debe probar a la vez su "fides" y su "devotio".

Se trata, pues, de una antigua expresión pagana cristianizada con motivo del sacrificio de los mártires, sacrificio que se prolonga en el ofrecido por los fieles, sacrificio espiritual de fidelidad en la prueba. La palabra "cognita" no quiere decir solamente "conocida"; mucho más exacto sería traducirla por "probada".

En cuanto a la palabra "devotio", en el paganismo tuvo el sentido de adhesión, de estrecho lazo al dios o al emperador del que alguien se declaraba devoto. Su mejor traducción sería adhesión o fidelidad. Por tanto, "fidelidad probada" y "adhesión reconocida" son las dos disposiciones espirituales que se requieren para tomar parte en el sacrificio.

—*Pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis* ("por ellos te ofrecemos y ellos mismos te ofrecen este sacrificio de alabanza"). Con esta frase se quiere indicar el carácter activo que deben asumir los participantes. No pueden ser espectadores ociosos, ni mucho menos una multitud profana, sino que todos ellos han de intervenir como actores, cada cual según su condición, en la acción sagrada. Sin embargo queda claro que quien ofrece en primer término el sacrificio es el sacerdote, aun cuando secundariamente lo ofrezcan asimismo todos los presentes.

En cuanto a la expresión "sacrificium laudis" ("sacrificio de alabanza"), ya la hemos comentado anteriormente. Equivale a la palabra "eucaristía", pero con una clara acentuación sobre su aspecto sacrificial y sobre su oposición a la noción demasiado pagana del sacrificio cruento.

—*Pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae* ("por sí mismos y por todas sus intenciones, por su redención y para obtener la salvación que esperan"). Se determina acá con más detalles la intención con que los fieles participan en el sacrificio. Lo ofrecen no sólo por sí sino también por los suyos, ya que los lazos familiares valen también en la oración. Ofrecen también el sacrificio "por su redención": la palabra "salus" significa generalmente, en el lenguaje cristiano, la salvación del alma, como queda claro en el texto latino, en cambio la expresión "incolumitas" se refiere más bien al bienestar corporal.

—*Tibique reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero* ("y te presentan su homenaje a ti, Dios eterno, vivo y verdadero"). La fórmula "reddere vota" expresa el cumplimiento de una promesa, o significa sencillamente, como en el caso presente, la entrega a Dios de un don, prescindiendo de la obligación particular que se hubiere contraído; se trataría del ofrecimiento de un sacrificio en el que se acentúa un tanto la nota, en sí común a todos los sacrificios, de que se trata de una prestación debida. Este texto, unido al anterior, parece derivarse del

salmo 49,14: "Inmola a Dios un sacrificio de alabanza y presenta tus dones (vota) al Altísimo". Para mayor solemnidad, se agrega al nombre de Dios una expresión tomada de la Sagrada Escritura: "Deo vivo et vero" (I Tes. 1, 9), en oposición a los sacrificios que los gentiles ofrecían a ídolos muertos (de los que los fieles se han apartado); tal expresión se refuerza con el epíteto "aeterno", que se le antepone.

d. Communicantes (tercera oración antes de la consagración)

Los liturgistas encuentran acá un enigma estilístico: esta oración comienza con un participio y no tiene verbo principal ni sujeto de frase. Al parecer, la oración anterior terminaba primitivamente con las palabras "incolumitatis suae", y luego empezaba una frase nueva: "Te presentan su homenaje a ti, Dios eterno, vivo y verdadero, en comunión...". Es sabido que en los manuscritos antiguos falta muchas veces la puntuación. Si así fuera se volvería sobre el ofrecimiento del "sacrificio de alabanza", para empalmar con la idea de la gran comunión ("communicantes") de los santos. El "Communicantes", nacido como prolongación del "Memento", querría ser por su contenido un refuerzo de la anterior petición: "Acuérdate de todos ellos, pues la comunidad que a ti te ofrece el sacrificio no está sola, sino que pertenece al gran pueblo de tus redimidos, cuyas primeras filas ya han entrado en tu gloria". Analicemos el texto tal cual hoy lo tenemos.

—*Communicantes et memoriam venerantes* ("en comunión con toda la Iglesia veneramos"). El acento recae sobre la primera palabra, "communicantes", ya que lo que se subraya es

la comunidad con los bienaventurados cuyos nombres se citarán en seguida. Este participio nos trae al recuerdo la "comunión de los santos", en el sentido de que los fieles presentan a Dios sus ofrendas como miembros de una santa comunidad. Tal comunión no excluye sin embargo la distancia que nos separa de los santos, lo que queda destacado por las palabras "et memoriam venerantes", especie de mirada respetuosa que se les dirige.

—*In primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi* ("en primer lugar de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor"). El título que de la Virgen ofrece acá nuestro texto es la reproducción casi exacta del que habitualmente se usó en Oriente a partir del Concilio de Éfeso. Se trata de una primera resonancia de las definiciones de Éfeso acerca de la "Theotokos" y su gloriosa virginidad. Esta mención de la Santísima Virgen en el "Communicantes" es la primera que se encuentra en un texto litúrgico romano. Roma no conocía todavía fiesta alguna de la Virgen en el momento de la inserción de su memoria en el canon.

"In primis", se dice, "en primer lugar". La memoria de María Santísima en el altar debe ser particularmente solemne por el hecho de que la Divina Víctima es carne de su carne virginal. Nadie como ella ha estado tan íntimamente ligada a la carne de Cristo, a su sangre, nadie tan cerca de la Cena y especialmente de la Cruz. Nadie al igual que ella ofreció la Víctima, com-padeció. Por eso, así como "estuvo de pie" junto a la cruz, está también "de pie" junto al altar donde se prolonga aquel sacrificio fontal. Su gloria y su grandeza, enseña San Pío X, no residen solamente en haber proporcionado a la Víctima, "el Cuerpo que debía ofrecer para el Sacrificio y la Sangre que debía derramar para nuestra redención; su misión fue

además cuidar esa Víctima, alimentarla y presentarla, el día requerido, en el Altar del Sacrificio''.

Se la llama ''gloriosa'', noble adjetivo que recuerda el esplendor de gloria que el Señor ha hecho brotar de ella; ''siempre virgen'' por el privilegio único de ser madre sin haber perdido el honor de la virginidad; ''madre de Jesucristo'' según la naturaleza humana; ''nuestro Dios y Señor'', y por consiguiente, Madre de Dios. La sangre que correrá en el altar ha brotado de sus propias venas.

—*Sed et veati Ioseph eiusdem virginis sponsi et beatorum...* (''también la de su esposo San José, y de tus santos...''). El presente catálogo de los Santos contiene, luego del nombre de San José, recientemente introducido por el Papa Juan XXIII, dos series de doce nombres, a saber, doce apóstoles y doce mártires. El canon romano contiene asimismo una segunda lista que se lee luego de la consagración, en la oración ''Nobis quoque'', compuesta sobre la base de otro número sagrado, el siete, también en dos series; siete santos mártires y siete santas mártires, encabezados por aquel que fue calificado por el Señor como el mayor de cuantos han nacido de mujer, San Juan Bautista (cf. Mt. 11, 11).

Si examinamos con detalle la presente lista de santos, sobre todo la parte dedicada a los mártires, advertimos que se los va nombrando según un orden premeditado y jerárquico: ante todo seis obispos, cinco de los cuales son papas, y el sexto, obispo de Cartago: San Cipriano; en cuanto a los otros seis mártires aparecen primero dos clérigos: San Lorenzo y San Crisógono, a los que siguen cuatro seglares: Santos Juan y Pablo, Cosme y Damián. En todo ello se adivina la labor de una mano ordenadora.

¿Por qué incluir acá a los mártires? Porque representan a la *inmensa legión de los que han completado lo que falta a la* Pasión de Cristo. Es lógico que cuando se renueva la Pasión del Señor aporten su recuerdo como antes aportaron su carne. Se trata de mártires venerados principalmente en la Iglesia de Roma, madre de todas las demás iglesias.

La oración ''Communicantes'' nos recuerda una vez más la unión de la liturgia terrena con la celestial. El sacrificio de alabanza es la oración común de todo el Cuerpo Místico, con todos sus miembros, de la tierra y del cielo, en torno a su sangrante Cabeza, la Víctima divina.

Algunos ''Communicantes'' tienen una fórmula especial para determinadas fiestas como Navidad, Epifanía, Pascua y su Octava, Ascensión, Pentecostés, en donde se hace una alusión particular al misterio que se conmemora.

Con el ''*Communicantes*'' *termina la primera parte de las* oraciones intercesoras, como se puede ver por su fórmula conclusiva: ''Per Christum Dominum nostrum'' (''por Jesucristo nuestro Señor'').

e. Hanc igitur (cuarta oración antes de la consagración)

La fórmula con que se cierra la anterior oración, nos señala que inicialmente la presente plegaria era una oración independiente que no perteneció al canon primitivo sino que fue añadida en tiempos posteriores. Quizá sea la oración del canon más difícil de entender. Sabemos que esta plegaria, que por cierto se encuentra ya en todos los documentos que contienen la forma más antigua del canon romano, debe su

actual redacción a San Gregorio Magno quien le añadió la segunda parte.

La oración reitera a Dios el pedido de que reciba benignamente las ofrendas del sacrificio y, según parece, inicialmente incluía los nombres de las personas "por las cuales" se ofrecía el Sacrificio. Parecía muy humano que, llegado el momento más augusto de la Misa, se recordara los nombres e intenciones que se quería encomendar especialmente. Sin embargo no debió ser siempre fácil al celebrante satisfacer a todos, encerrando en una breve fórmula no sólo los nombres de los oferentes y beneficiarios sino también todas sus intenciones. Así se comprende que San Gregorio tuviera que intervenir disponiendo que en el altar sólo debían figurar las intenciones más universales. En vez de enumerar la multitud de oferentes particulares, se redactó una fórmula más general que incluía al clero y al pueblo: "Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae" ("esta ofrenda de tus servidores y de toda tu familia santa"). Analicemos los términos principales.

—*Servitutis nostrae* ("de tus servidores"; textualmente: "de nuestro servicio"). Esta expresión, que es técnica, se refiere al clero. La palabra "nostrae" designa a los que están celebrando como sacerdotes.

—*Sed et cunctae familiae tuae* ("y de toda tu familia santa"). Todos, cada uno en su grado, ofrecen el mismo sacrificio. El pueblo cristiano es acá considerado como una comunidad doméstica cuyo Padre es Dios, la "familia de Dios".

—*Dies nostros in tua pace disponas* ("concédenos vivir en tu paz"). A las intenciones particulares se sustituyen, como acabamos de decir, las generales y permanentes de toda la

comunidad. Históricamente la frase parece haber sido incluida con motivo de un hecho histórico: la continua amenaza de los longobardos sobre Roma. Sin embargo el pedido tiene características que trascienden ese hecho concreto.

—*Ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari* ("líbranos de la condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos"). Es otro pedido universal en donde los deseos particulares quedan englobados en el anhelo común. Se usa la expresión "numerari". Según dijimos, era costumbre nombrar en el Memento a los fieles que ofrecían la Misa; se leía entonces sus nombres escritos en un libro o en las tabletas de los llamados dípticos. Pues bien, acá se establece una relación entre la inscripción de los fieles en los dípticos y su inscripción en el "libro de la vida", es decir en el cielo. La lista de los Santos que se acababa de leer en el "Communicantes" contribuyó también a que los fieles atribuyeran gran importancia al hecho de que sus nombres estuviesen incluidos en este texto junto al de los Santos. Más aún, en no pocas regiones, los dípticos recibieron el nombre de Libro de la Vida. Estar inscriptos —numerari— en la Misa, como miembros del pueblo santo, era un signo de su inscripción en el libro del cielo. Una vez más se muestra la dimensión escatológica de la Santa Misa.

Así como sucede con el "Communicantes", el "Hanc igitur" tiene también una fórmula especial para algunas ocasiones como la fiesta y Octava de Pascua, en que se ruega por los recién bautizados.

Quam oblationem (quinta y última oración antes de la consagración)

La última oración que precede a las palabras consecratorias forma ya un todo con ellas desde el punto de vista gramatical. No es sino el preludio, el último esfuerzo de la palabra humana para llegar a pronunciar las palabras trascendentales de la institución, mediante el engarce de una sencilla oración subordinada de relativo: "el cual, la víspera de su Pasión..."

—*Quam oblationem... in omnibus quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris* ("bendice y santifica plenamente esta ofrenda, haciéndola perfecta, espiritual y digna de ti"). Analicemos el sentido literal de los términos latinos. Pedimos que *esta ofrenda* ("quam oblationem"), ya tan abundantemente preparada y dispuesta, lo sea *in omnibus*, es decir toda entera, ya respecto del pan y el vino que van a convertirse en Cristo, ya respecto de nuestros corazones unidos a la Iglesia del cielo y de la tierra. Pedimos que sea *benedicta*, palabra que quizá tenga un cierto sentido epiclético, en cuanto que es el Espíritu quien la santifica; *adscripta*, o sea, admitida por Dios, con la oblación de nosotros mismos; *rata*, ratificada, es decir que se convierta en la Víctima que no cambia, irrevocable, a diferencia de los antiguos sacrificios de animales, que han quedado superados; *rationabilis*, adjetivo que traduce el griego "logikón", espiritual, llena del Espíritu, a diferencia de los sacrificios materiales y cruentos de la antigua ley. Este último es el adjetivo más importante; los otros, tomados del lenguaje jurídico romano, no pretenden sino describir más detalladamente el ruego de la Iglesia.

—*Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini*

nostri Iesu Christi ("de manera que se convierta para nosotros en el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo muy amado, nuestro Señor Jesucristo"). Esta súplica, al pedir la intervención divina para la transustanciación de la ofrenda, viene a ocupar en el canon romano el lugar de la *epíclesis*, de la que hablamos extensamente al referirnos a los nuevos cánones, aunque no se haga acá expresa mención del Espíritu Santo.

Dios mismo debe entrar en acción. La palabra "fiat" pide un milagro semejante al del Génesis: "fiat lux" ("hágase la luz"), semejante a la Encarnación que siguió al "fiat" de María Santísima.

Se dice "ut fiat *nobis*" ("que se convierta para nosotros"). La presencia de Cristo, aunque es objetiva y universal, obra "para nosotros", "en favor nuestro".

Notemos la expresión "dilectissimi Filii tui" ("de tu Hijo muy amado"). El calificativo "dilectissimus" está tomado del Nuevo Testamento, donde aparece en la teofanía del Jordán (cf. Mt. 3, 17) y en la del Tabor (cf. Mt. 17, 35). La consagración que va a realizarse no es sino una teofanía del Señor de la gloria, nueva venida medianera entre la primera aparición de Jesús y su retorno triunfal.

Una última palabra sobre la postura y los gestos que corresponden a este momento. Ante todo el sacerdote, al pronunciar la presente oración, *extiende sus manos sobre las oblatas*. Originariamente fue éste un simple gesto destinado a señalar las ofrendas. Antes de la última reforma litúrgica, se lo hacía al comienzo de la oración anterior, en conexión con la palabra "hanc" ("este"). Sin embargo el gesto tiene más vastas resonancias. Ya en el Antiguo Testamento la ceremonia de imponer las manos sobre la víctima se reservaba para determina-

das clases de sacrificios, en especial para los holocaustos y los sacrificios pacíficos. También se usaba en los sacrificios expiatorios, como por ejemplo en el conocido rito del macho cabrío el día de la *gran expiación*, rito que consistía en imponer sobre él las manos, descargando así simbólicamente sobre la víctima los pecados de todo el pueblo (cf. Lev. 1, 4; 3, 2-13; 8, 18-22; 4, 4-33; 8, 14; 16, 20 ss).

Imponer las manos sobre la ofrenda es dar a entender que se descarga sobre ella los propios pecados. Sustituyendo a los hombres pecadores, la hostia sufrirá el castigo merecido por sus culpas. *Al imponer pues sus manos, el celebrante reconoce* que tanto él como los fieles, que por sus pecados merecen la muerte, gracias a la misericordia de Dios se ven sustituidos por la muerte de Cristo, y así depositan todas sus culpas sobre la Víctima divina *que ha querido cargar con los pecados del mundo*. Obviamente, este rito implica a la vez una protesta solemne de que, con la ayuda de Dios, no volveremos a caer; y de que así como la sustancia del pan y el vino desaparecerán, así desaparecerá con ellos *todo lo que en nuestra vida sea incoherente con Cristo*.

Los fieles, por su parte, se ponen acá *de rodillas*. Hermosa postura acerca de la cual escribe Guardini: "¡Mira cómo el orgulloso se yergue y lleva alta la cabeza! *Todo dice en su persona*: Soy superior a ti, yo soy más que tú. El humilde, al contrario, se siente pequeño, el humilde inclina la cabeza. Se "empequeñece". Mientras su interlocutor es más grande, más siente su pequeñez, y más se abaja. *¿Dónde se puede sentir más la propia miseria que delante de Dios?* Es el Señor poderoso, que vivía ayer como hoy... Las inmensidades son ante Él como átomos. Es Santidad, Pureza, Justicia, Grandeza infinita. Es grande... *y yo tan pequeño. Entre Él y yo ninguna proporción*. Ante Él, yo soy nada. Y así me hago pequeño.

Uno desearía *curvar su ser lo más bajo posible* para quitar de sí toda arrogancia, y es entonces cuando uno se reduce a su mitad; las rodillas se doblan. Y si esto no basta, el cuerpo se inclina. Dios mío, tú eres grande y yo soy nada. Al doblar las rodillas, *no hagas un gesto precipitado*, maquinal; junto con tu cuerpo, inclina también tu alma. Cuando entres en la iglesia o salgas de ella, dobla tu rodilla ante el altar, lentamente, profundamente; arrodilla también tu corazón. Que tu genu*flexión sea un 'Dominus meus et Deus meus'* empapado de respeto".

g. La Consagración

Llegamos al momento culminante de la Santa Misa. Refiriéndose a él escribe Cabasilas: "Que sea esta palabra del Salvador la que *consagra las oblatas lo atestigua* San Crisóstomo cuando declara que así como la palabra creadora 'Creced y multiplicaos' fue dicha una sola vez por Dios y sin embargo continúa siempre siendo operante, así la palabra de la Cena *pronunciada* una sola vez por el Salvador, sigue produciendo su efecto".

Ya que las fórmulas de las otras tres anáforas aportan nuevos elementos al texto del canon romano, al analizar nuestro canon lo *complementaremos con el texto de las otras tres plegarias eucarísticas*.

— *Qui pridie quam pateretur* ("el cual, la víspera de su Pasión"). En esta *frase* hay *algo más* que una *simple* presentación, una mera descripción de las circunstancias. No se quiere tan sólo decir que la Pasión está próxima a la Cena en el tiempo; la Pasión es inseparable de la Cena y de ella depende, ya

que la ofrenda eucarística del Cenáculo es la ofrenda misma de la Pasión. Las nuevas anáforas ofrecen otros armónicos: "cuando era entregado a la Pasión, voluntariamente aceptada" (anáfora II), "la noche en que era entregado" (anáfora III), "porque Él mismo, llegada la hora en que debía ser glorificado por ti, Padre Santo, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (anáfora IV).

—*Accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas* ("tomó pan en sus santas y venerables manos"). Estos términos no figuran en el relato de la Última Cena. Son palabras que brotan del amor de la Iglesia y que expresan un sentimiento de afectuosa admiración. Se percibe en ellas una emoción sagrada, la ternura respetuosa que la Iglesia experimenta por su Esposo, por las manos de su Esposo, santas y venerables.

Es verosímil que la mención de las manos de Cristo haya sido introducida en relación con el gesto de las manos del celebrante. Sobre la acción de Cristo se ha proyectado la de su sacerdote, en la conciencia que se tenía de la reactualización de los gestos de Cristo en la liturgia.

—*Et elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem* ("y elevando los ojos al cielo, hacia ti, Dios, su Padre todopoderoso"). Este gesto, con el que quizá se quiera indicar la idea de ofrecimiento, no se encuentra en los relatos bíblicos de la Última Cena, pero aparece en otros pasajes del Nuevo Testamento, como por ejemplo en los dos episodios de la multiplicación de los panes, imagen de la eucaristía, y también en diversas ocasiones en que Jesús da gracias (cf. Mt. 14,19; Jo. 11,41; 17,1). El dirigir la mirada hacia el cielo pertenecía en la antigüedad cristiana al ceremonial de la oración. Es notable el carácter oracional que domina todo el texto, en modo alguno mero "relato" sino plegaria efectiva que realiza

lo que dice confiriéndole su carácter de acción cultual. Adviértase que no se dice simplemente y en tercera persona que Jesús elevó su mirada hacia Dios sino "hacia ti, Dios, su Padre todopoderoso". Además de la forma oracional —segunda persona— que excede el marco de un mero relato, se nota la preocupación de la liturgia por presentar el sacrificio de Cristo en el contexto general de las relaciones del Hijo con su Padre. La consagración sorprende a Cristo en el momento exacto en que se muestra testigo perfecto del designio del Padre sobre Él, y se sumerge en el camino del retorno pascual a su Padre.

La calificación de Dios como "Patrem suum omnipotentem" restablece de algún modo el contacto con la solemne invocación del Señor que se hizo al comienzo del prefacio, percibiéndose asimismo el influjo de las expresiones del símbolo apostólico.

—*Tibi gratias agens benedixit* ("dando gracias te bendijo"). Ya hemos dicho cómo tanto el verbo "euloguein" (bendecir) como "eujaristein" (dar gracias) encierran casi el mismo significado: el primero traduce literalmente el término arameo, el segundo es más griego; pero uno y otro, en el ámbito semítico, designan la oración de acción de gracias pronunciada por el que preside. Es Dios pues quien es bendecido, y no el pan mismo.

—*Fregit* ("lo partió"). Las diversas liturgias insisten en este gesto del Señor: "lo partió y lo dio partido" o "este es mi cuerpo que será partido por vosotros". ¿De dónde proviene que un gesto tan baladí, obligatoriamente reservado al que presidía la mesa en las comidas judías, haya tomado, entre todos los demás gestos ordinarios, y sólo él, un relieve tan particularmente acusado en el mundo cristiano? Ya hablaremos más ampliamente de ello al tratar del rito de la fracción del

pan. *Digamos ahora tan sólo que es muy probable que a la* **luz** de las profecías del Antiguo Testamento (cf. Lc. 24,25 - **30)** y especialmente de las profecías del Siervo doliente, Cristo **haya** enriquecido este gesto con toda la significación sacramental de su pasión y muerte.

—Deditque discipulis suis dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur ("y lo dio a sus discípulos, diciendo: Tomad y comed todos de él, porque esto es mi Cuerpo que será entregado por vosotros"). Felizmente la reciente reforma litúrgica ha agregado estas últimas palabras que destacan el valor sacrificial de la presencia real. Es una vuelta a la fórmula más antigua de San Hipólito y San Ambrosio: "que es —o que será— destrozado por vosotros", en dependencia de la tradición eucarística representada por Lucas 22,19: "que se entrega por vosotros" y el Apóstol: "que se da por vosotros" (I Cor. 11,24).

Sigue ahora *la elevación*. ¿Cómo se introdujo este rito? Durante doce siglos ninguna ceremonia acompañó a la fórmula de consagración. Pero antes de acabar el siglo XIII la práctica de la elevación ya estaba introducida. Se la contrapuso a la llamada "pequeña elevación", propia de la doxología que cierra el canon.

Las razones de la introducción de este rito no parecen ser tan complicadas como algunos lo han sostenido (para protestar contra los errores de Berengario acerca de la presencia real, para zanjar una discusión en la Universidad de París sobre el momento en que se hacía efectiva la presencia de Cristo, etc.). Simplemente la elevación se introduce para satisfacer el deseo de contemplar la Sagrada Hostia. A su vez, el nuevo rito favoreció esa corriente de la piedad popular. Para ver mejor la Hostia la gente no vacilaba; se empujaban, se subían a los

bancos, etc. Pronto se determinó que en la elevación se tocase la campanilla, para advertir de ella a los fieles presentes, e incluso se llegó a tocar las campanas, de modo que los que estuvieran en sus casas o en el campo pudieran arrodillarse. La elevación del Cáliz —no requerida, pues los fieles no podían obviamente "ver" la Sangre— se introdujo un siglo después por razones de simetría.

La ostensión de la Hostia enfatiza un nuevo rasgo de la piedad eucarística que tanto caracterizó a la Edad Media: el deseo de adorar a Cristo, y honrarlo directamente. A este deseo debemos también la institución de la fiesta de Corpus, las procesiones del Santísimo, las Bendiciones, etcétera.

El rito de la elevación al que sigue la genuflexión del sacerdote, debe servir para avivar nuestra fe en la presencia real. "Nadie coma la carne de Cristo sin antes haberla adorado", decía San Agustín. Los cortos instantes de la elevación nos proporcionan un alto que nos permite adorar con toda nuestra alma la Víctima que nos sustituye. Durante ella se puede decir en secreto: "Señor mío y Dios mío", o recitar alguna estrofa del "Adoro te devote", el "Ave verum", el "Alma de Cristo" u otra oración apropiada.

—Simili modo, postquam caenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas ("de la misma manera, después de cenar, tomó este cáliz glorioso en sus santas y venerables manos"). Es evidente que los redactores han pretendido lograr una simetría, cuidando de repetir, acerca del cáliz, todos los detalles mencionados con motivo del pan, y ello en los mismos términos. Destaquemos las palabras "praeclarum calicem". Es una expresión tomada del salmo 22,5 (salmo tan predilecto en la catequesis eucarística): el salmista canta su agradecimiento al Señor que guía a sus

orejas, las alimenta, las unge, colma para ellas este "cáliz glorioso" ("praeclarum calicem") que es también un cáliz embriagador (cáliz brillante, se podría traducir, resplandeciente de luz y de verdad). Se insinúa acá ese tema tan grato a los Padres de la Iglesia de la "sobria ebrietas" ("ebriedad sobria"), que es el fruto místico del sacramento, especialmente simbolizado bajo la especie del vino embriagante.

A lo largo de todas estas frases advertimos una vez más cómo el sacerdote va reproduciendo las acciones y gestos de nuestro Señor. Se da una admirable conexión que cubre el hiato que separa lo que ocurrió en la Última Cena de lo que aquí acaece, lo que realizó el Sumo y Eterno Sacerdote y lo que hace este sacerdote visible. No es pues extraño que aun citando el texto evangélico se dé un salto entre el tiempo de Cristo y la actualidad, como por ejemplo cuando se dice: "Después de cenar, tomó *este* cáliz glorioso". En tal adjetivo demostrativo vibra algo de la íntima convicción de que es Cristo mismo quien obra, y que es su poder el que va a realizar la consagración por medio de las palabras que enseguida pronunciará el sacerdote. Las palabras dichas por Cristo en el Cenáculo extienden su eficacia sobre todas las Misas de la historia, paradójicamente actuales a la Última Cena.

—*Hic est enim calix sanguinis mei* ("este es el cáliz de mi sangre"). El "cáliz", en el lenguaje de la Escritura, es el signo de la voluntad de Dios sobre alguien. Los santos beben el cáliz de la dicha, los malos el cáliz de la ira. Ambos sentidos —el positivo y el negativo— se encuentran por lo demás en el contexto inmediato de la Cena y aplicados a Cristo, ya que es el mismo Señor quien nos anuncia que beberá en el reino el cáliz de vino de la dicha escatológica (cf. Lc. 22,18), pero ahora le está aguardando el cáliz de la cólera de Dios que deberá beber hasta las heces (cf. Mt. 20,20 - 23; 26,39 - 42). El cáliz

de sangre es el símbolo de la muerte de Cristo, pero de una muerte que da acceso a la vida; es el símbolo de la cólera de Dios, mas al mismo tiempo signo del próximo banquete escatológico.

—*Novi et aeterni Testamenti* ("de la alianza nueva y eterna"). La expresión está tomada de Lc. 22,30: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre", y de Hebreos 13,20: "la sangre de la alianza eterna". Toda la teología de la epístola a los Hebreos, basada precisamente en la novedad y eternidad de la alianza establecida por el Pontífice eterno, entra así en la catequesis eucarística por el aparejamiento de los dos adjetivos "novi" y "aeterni".

—*Qui pro vobis et pro multis effundetur* ("que será derramada por vosotros y por todos los hombres"). Mateo y Marcos dicen solamente "pro multis"; Lucas y Pablo "pro vobis". Acá se aceptan y acoplan las dos lecturas: "pro vobis et pro multis". La fórmula "pro vobis" parece referirse —en la Cena— a los apóstoles. La expresión "pro multis" puede ser entendida por muchos o por todos. Según algunos, "pro multis" indica la aplicación concreta de la redención que, si bien fue en favor de todos, se realiza sólo en determinadas personas, los fieles. Dicha expresión alude al tema del "gran número" o de la "multitud", que debe entenderse a partir de la teología del "pequeño resto" de Israel. Este "resto" aparece en la escatología como floreciendo en un pueblo numeroso, que engloba a los gentiles, cumpliéndose así la profecía hecha a Abraham de que su pueblo sería tan numeroso como las estrellas del cielo. La abundancia ha sido siempre en la Escritura uno de los signos más reveladores de los últimos tiempos. Sin embargo, para alcanzar dicha abundancia, es menester pasar por la persecución y la casi destrucción. Será el "siervo doliente", quebrantado, despreciado por todos, quien

"salvará a muchos" (Is. 53,10 - 12). Como se ve, conviene recurrir a los temas del "resto" y del "siervo doliente" para entender mejor los textos eucarísticos.

—*In remissionem peccatorum* ("para el perdón de los pecados"). La expresión pertenece al relato mismo de la institución (cf. Mt. 26,28) y aparece muy regularmente en las anáforas antiguas.

Su contexto es también la figura del Siervo doliente (cf. Is. 53,12). El "siervo de Yavé" se muestra en la Escritura como un siervo obediente que cumple la voluntad de Dios sin decir palabra. Su obediencia está en relación con su sacrificio expiatorio: al cargar los pecados del pueblo, a la manera del macho cabrío, alcanza el perdón para la multitud.

—*Hoc facite in meam commemorationem* ("haced esto en conmemoración mía"). El relato termina con la frase que ordena reiterar el acto eucarístico y está tomada de San Pablo (cf. I Cor. 11,25), incluyéndose, con esta o parecida forma, en casi todos los formularios litúrgicos.

Una última observación de índole más espiritual sobre *la actitud que debemos tener en el momento de la consagración*. Es este el momento más importante de la Misa que pide de todos una estrecha unidad en la caridad y en los sentimientos que Cristo tenía al morir en la cruz, los mismos que ahora experimenta al inmolarse sobre el altar. Unirse con toda el alma al amor del Hijo por el Padre, al amor de Cristo por la Iglesia con la que se desposa siempre de nuevo en las bodas de sangre de la cruz.

El modelo más perfecto de tal actitud es la Santísima Virgen. En la cruz María se unió a Cristo Sacerdote de una manera mucho más intensa que la del más santo sacerdote de la tierra, se inmoló con su Hijo, se hizo una víctima con Él.

Sacerdotes y fieles debemos adherirnos en este momento a los inmolados corazones de Jesús y de María en orden a la glorificación de Dios y la santificación de los hombres.

Terminada la elevación, el celebrante exclama *Mysterium fidei* ("este es el misterio de la fe"). ¿Qué significa propiamente la palabra "mysterium"? Con ese término no se quiere tanto expresar la oscuridad del misterio eucarístico únicamente accesible por la fe, cuanto el efecto sobrenatural del sacramento, rebosante de gracia, y en el que se compendia toda la economía de la salvación.

h. Unde et memores (primera oración después de la consagración).

Ya hemos visto cómo en las oraciones del canon que preceden a la consagración se pide repetidamente que Dios bendiga y acoja la ofrenda que le hacemos, el pan y el vino. En cambio, en las oraciones que siguen al cumplimiento de aquella súplica, obtenida ya la presencia de la víctima inmolada, la Iglesia ruega al Señor, en las cinco oraciones que siguen a la consagración, que aplique sus frutos y méritos a los fieles.

—*Unde et memores* ("por eso, Señor, ... al celebrar el memorial"). El "unde" —en los otros cánones se usa una conjunción semejante, como "igitur", "proinde"— establece la conexión entre el "haced esto en conmemoración mía" del fin de la consagración, el "memores" ("al celebrar el memorial").

—*Nos servi tui sed et plebs tua sancta* ("nosotros, tus servidores, y tu pueblo santo"). Ya hemos dicho que en lenguaje litúrgico "servi" son los sacerdotes; "servi" en sentido cultual, porque son los que cumplen el "servitium", que no otra cosa es el acto de culto a Dios. En cambio, "plebs tua sancta" es el pueblo cristiano considerado como el "pueblo de los santos", la "nación santa" de que habla I Pe. 2,9. Tanto el pueblo como el celebrante hacen la "memoria" impetrada por Cristo.

—*Tam beatae passionis* ("el memorial de la Santísima Pasión"). El adjetivo "beata", expresa el carácter glorioso de la Pasión. Es la Pasión del Señor de la gloria, considerada no tanto en su aspecto doloroso cuanto vencedor y triunfal.

—*Nec non et ab inferis resurrectionis* ("de la Resurrección de entre los muertos"). El texto latino dice "ab inferis". La expresión es antiquísima y está en el Credo, donde se afirma que, después de su muerte, Cristo "descendió a los infiernos". Se habla de "infierno" en sentido de abismo o morada de los muertos. Es desde allí de donde Cristo resurge.

—*Sed et in caelos gloriosae ascensionis* ("y de la gloriosa ascensión al Cielo"). Mediante la oposición "infierno-cielo" el texto expresa la presentación tradicional del misterio pascual de Cristo, en la que su Señorío aparece extendiéndose no sólo sobre la tierra sino también sobre ese amplio abanico que va de los infiernos a los cielos (cf. Ef. 4,8 - 10). Hacemos memoria de la Ascensión porque presentamos a Dios la misma Víctima que ha subido al cielo, que está sentada a la diestra del Padre, y que sigue allí ofreciéndose y mostrando las heridas sufridas por nosotros. Gracias a la consagración está en medio de nosotros no sólo la víctima del Calvario, sino también la Víctima del sublime altar del cielo.

Por eso en la Misa nos acordamos "*de la Pasión*" que ha obrado la inmolación de la víctima; "de la Resurrección", por la que el Padre, al devolver la vida a la víctima inmolada *mostró su aceptación del sacrificio*; "*de la Ascensión*", que ha consumado la entrega, poniendo a la víctima en estado de perenne ofrecimiento a Dios.

Hasta acá la *anámnesis* del canon romano. Hemos dicho cómo en las nuevas anáforas, a imitación de las más antiguas se amplía el catálogo de los misterios conmemorados, incluyéndose *el descenso a los infiernos, la sesión a la diestra* e incluso aludiéndose a la segunda venida, único misterio de Cristo aún no realizado y que, por ende, más que recordado e profetizado. De todos los misterios conmemorados, sin dud es la muerte el misterio central, según la fórmula eucarístic de San Pablo: "Anunciaréis la muerte del Señor, hasta qu venga". No es pues extraño que en las explicaciones de lo *Padres de la Iglesia se insista más en la muerte que en la resu*rrección. Es que al principio se veía en la muerte todo el misterio de Cristo y en ella se resumía la totalidad del misteri salvador. Sin embargo no está mal que se haya ampliado el es*pectro de los misterios. La anámnesis implica en cierto mod* la "recapitulación" de los misterios redentores. Al hacerse l anamnesis de la muerte se hace la recapitulación de toda l economía de Cristo.

El sacrificio de la Misa es, como lo hemos mostrado suf cientemente, un sacrificio anamnético: "Haced *esto* en *me moria* mía". El sacrificio que se ofrece por mandato de Crist es un sacrificio-memorial, o sacrificio de memoria, o, lo qu es igual, memoria del sacrificio. La Misa, "sacrificio memo rial", es "*memoria del sacrificio*" de Cristo. *El valor* sacrifi cial de esta memoria está en que se ofrece en lugar del sacrifi cio de Cristo. Como dice Metodio de Olimpo con enérgica ex

presión, en la *Misa Cristo se pone* "en éxtasis" (de muerte) "con ocasión de la anámnesis de la pasión", y de nuevo "muere exhausto en la recapitulación de la pasión". Por tanto lo que Cristo hizo en su pasión (redimir al hombre, fundar la Iglesia) lo hace de nuevo "con ocasión de la anámnesis de su pasión" que no es sino una "recapitulación" de la redención. No hacemos otro sacrificio, dirá el Crisóstomo, sino que hacemos "la anámnesis de su *muerte*, la cual es una y no muchas...; no hacemos, pues, otro sacrificio, *sino siempre* el mismo, o mejor, hacemos anámnesis del sacrificio".

Pasemos al segundo momento, el del *ofrecimiento*.

—*Offerimus* ("ofrecemos"). Este es el verbo principal de la frase, de modo que el precedente "memores" depende de él. El verbo expresa el segundo gran elemento de la presente plegaria, cual es el ofrecimiento, que se desarrolla y explicita en las oraciones siguientes. Nos encontramos ante la oración oblativa principal de la Misa, la que mejor muestra cómo la Misa es un verdadero sacrificio (aunque esencialmente relativo al de la cruz, que es el sacrificio fontal). Y somos nosotros —la Iglesia y, en ella, nosotros— los que, en unión con Cristo, ofrecemos el sacrificio del Señor.

—*Praeclarae maiestati tuae* ("a tu divina majestad"). El empleo de la palabra "maiestas" es *muy corriente* en la liturgia. Dicha palabra traduce frecuentemente la voz griega "doxa", gloria. Hay que ver en esta expresión un término netamente bíblico, cristiano, y conectarla con la "gloria" del "Sanctus". La "maiestas" es la grandeza de Dios, en lo que tiene de más excelso, pero una grandeza que el Señor se ha dignado comunicar a los hombres, en la nube, en el templo, pero sobre todo en la persona misma de Cristo glorioso.

—*De tuis donis ac datis* ("de entre los bienes que nos has dado"). *La expresión es de origen bíblico* (cf. I Par. 29,14). Y aparece en diversas liturgias.

Frente a la grandeza divina —maiestas— ante la cual toda creatura queda anonadada, los dones que el hombre se dispone a ofrecerle no pueden ser sino los dones que Dios antes le hizo. El donante cristiano confiesa humildemente que lo ha recibido todo de Dios, haciendo su ofrenda "ex donis Dei". Todo don que hacemos a Dios es "*don y regalo*" que Él nos dio primero. En un sentido especialísimo vale esto de los dones del altar. No podemos menos de reconocer aquí aquella idea predilecta de San Ireneo que tantas veces repite en sus escritos contra los gnósticos, de que al ofrecer nuestros dones, que no son únicamente espirituales sino que participan también de la materialidad de las cosas visibles, no los ofrendamos a un ser para el que la creación es cosa ajena, sino a su mismo dueño y creador. Más aún: acá no ofrecemos ya pan y vino, sino que es al mismo Cristo, don supremo del Padre ("de tuis donis ac datis"), a *quien ofrecemos*.

—*Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam* ("esta víctima pura, santa e inmaculada"). La liturgia va calificando los dones que tenemos en la mano, y tal adjetivación se convierte en un himno al Santísimo Sacramento. La fórmula tiene tres miembros, que exaltan la pureza sin mancha y la santidad del sacrificio. Nuestra ofrenda no es como la de los gentiles, y ni siquiera como la de los judíos, que sólo podían *ofrecer a Dios víctimas materiales manchadas de sangre*; la nuestra es una ofrenda purísima, *formada en el seno* de una Virgen sin mancha por obra del Espíritu Santo. Recordemos que la palabra "hostia" significa ser viviente inmolado.

Panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae

("el Pan santo de la Vida eterna y el Cáliz de la eterna salvación"). Esta frase señala los efectos que produce la recepción de la Eucaristía, y que desembocan en la vida eterna. La expresión "panem sanctum" es bíblica y se refiere a los panes de la proposición que prefiguraban el pan eucarístico (cf. I Re 21,4 - 6: propuestos a los ojos de Dios); asimismo el término "pan de vida eterna" debe entenderse en el magnífico contexto del capítulo VI de San Juan. La expresión "calix salutis" está tomada del salmo 115,13, donde el signo del cáliz se abre a la perspectiva de la dicha escatológica.

Algunas reflexiones complexivas sobre este solemne *ofrecimiento* de la Víctima. Cristo es acá el principal de los oferentes, en razón de la suprema dignidad de su Persona, y por ser la Cabeza de todos los que ofrecen con Él. De ahí que el acto de ofrenda de la Misa no sea ante todo acto nuestro, ni siquiera acto de la Iglesia, sino ante todo acto de Cristo, que no difiere esencialmente del acto del Calvario. Sería falsear las perspectivas considerar la Misa preferentemente como oblación *nuestra*, el aporte generoso de *nuestra* voluntad, el movimiento por el cual *nos* ofrecemos.

Acto de Cristo ante todo. Pero también, aunque en segundo lugar, "oblación de la santa Iglesia". Es Ella la que lo ofrece, la que lo eleva sobre la patena, la que lo presenta a Dios: "te ofrecemos, offerimus". La Iglesia ofreció el pan y el vino en el ofertorio, pero ahora sigue ofreciendo ese pan y ese vino transustanciados, sigue ofreciendo a Cristo realmente presente. "panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae". Más aún, la Iglesia se ofrece a sí misma como Esposa de Cristo, al consentir en el sacrificio de su Esposo, se coofrece, se coinmola. Su muerte está ligada a la de Cristo, como la suerte de la esposa lo está a la del esposo, como la del cuerpo a su cabeza. El "plus" que la Misa aporta al Calvario es el sacrificio de la Iglesia que, como ya dijimos, renueva cada día sobre el altar sus místicas bodas de sangre con el Esposo.

Cristo se ofrece. La Iglesia se ofrece juntamente con Cristo. Pero aún falta algo: cada uno de nosotros debe ofrecerse —en la Iglesia— con Cristo. Esta es la participación principal que se nos pide en la Misa, más que los cantos comunitarios, las oraciones en voz alta, las posturas comunes. Por la Consagración quedamos consagrados, en estado de inmolación espiritual. La transustanciación en cierto modo debe alcanzarnos: es menester arrancarnos siempre de nuevo del estado de creatura pecadora, morir a nosotros mismos, para entregarnos a Dios, constituyendo una sola víctima con Cristo. Si no, la Misa se convertiría en un puro espectáculo religioso. "Sigues siendo el mismo —dice San Cesáreo de Arlés—, y, sin embargo, ¡qué diferente eres por la elevación de la fe! Nada ha sido añadido por fuera; pero por dentro todo ha cambiado".

Pío XII, aludiendo a aquel texto del Apóstol: "Os ruego que ofrezcáis vuestros cuerpos como una hostia viva, santa, agradable a Dios", escribe: "Así, pues, mientras estamos junto al altar, hemos de transformar nuestra alma de manera que se extinga totalmente en ella todo lo que es pecado, e intensamente se fomente y robustezca cuanto engendra la vida eterna por medio de Jesucristo, de modo que nos hagamos, junto con la Hostia inmaculada, víctima aceptable al Eterno Padre".

Una vez más la Santísima Virgen se nos ofrece como el ejemplo más acabado de coinmolación. Lo fue junto a la Cruz, y lo es siempre de nuevo toda vez que se renueva aquel Sacrificio. María Santísima fue asociada, cual nueva Eva, al nuevo Adán. Y como la Misa no es otra cosa que el sacrificio del Cr

vario representado, conmemorado sacramentalmente y aplicado a los hombres hasta el fin de los tiempos, María, que en la Misa sigue siendo la Madre del Sumo Sacerdote, ofrece junto con Él la Víctima suprema, íntimamente asociada al Santo Sacrificio por su oración y sus méritos, como Corredentora y Reina de toda la Iglesia. *Ningún lugar mejor que el Corazón de María para adherirnos desde allí al Corazón inmolado de nuestro Señor Jesucristo.*

Nos hemos quedado mucho en el comentario de esta oración ya que, a nuestro juicio, después de la consagración, se trata de la plegaria *más importante del Santo Sacrificio*. Toda la Misa puede resumirse en estas dos palabras claves: mémores-offérimus.

i. Supra quae (segunda oración después de la consagración

La liturgia sigue insistiendo en la aceptación de la ofrenda consagrada. Es esta la segunda oración oblativa. Por nuestra parte ninguna otra cosa podemos hacer que poner delante de Dios los dones transustanciados. Lo demás depende de Él.

—*Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris* (''mira con amor estas ofrendas''). Pedimos a Dios que descanse indulgente su mirada sobre los dones que le presentamos. La expresión es típicamente romana, empleada con frecuencia en las fórmulas paganas, sobre todo el adjetivo ''serenus'' (benévolo, apaciguado). Una expresión semejante aparece en el salmo 30,17 y en el salmo 66,2.

El verbo ''respicere (''mirar'') es muy frecuente en las di-

versas liturgias, en las epíclesis y en las bendiciones de todo género. La expresión ''sereno vultu respicere'' (''mirar con rostro sereno'') ha seguido una evolución redaccional que incluye tres etapas.

En la primera de ellas, aludiéndose sin duda con el verbo ''respicere'' al sacrificio de Abel (Gen. 4, 4: ''Dios miró a Abel y su ofrenda'') se reúnen los más antiguos textos en torno a la fórmula ''mira sobre nosotros y nuestros dones''.

En una segunda etapa, ''respice'' (''mira'') se convierte en ''vultu respicere'' (''mira con el rostro''). Esta expresión, que se inspira en diversos textos de la Escritura (cf. Núm. 6, 25; salmo 30, 17; 66, 2), se debe sin duda a una amplificación redaccional, si bien introduce un importante tema bíblico, el del ''rostro de Dios''. Cuando una persona revela sus sentimientos, generalmente lo hace mediante su rostro. El Dios de la Biblia, a diferencia de los dioses paganos, es esencialmente un Dios que se revela, que expresa sus intenciones: la imagen del rostro de Dios tiene que ver con el tema de la ''revelación''. Se le pide a Dios que ''muestre su rostro'', que ''vuelva su rostro'' (cf. Éx. 23, 15-17; Salmo 42, 3; Is. 1, 12).

Hay una tercera etapa, que si bien escapa al texto de nuestro canon conviene conocer: ciertos textos reemplazan la expresión ''respice'' o ''vultu respice'' por ''emitte Spiritum tuum'' (''envía tu Espíritu''), lo que mostraría que en el telón de fondo de nuestra oración se esconde un contenido epiclético.

—*Et accepta habere* (''y acéptalas''). ¿No parece improcedente suplicar la aceptación de un sacrificio del que sabemos que es el más perfecto de cuantos se puedan ofrecer, más aún, el único agradable a Dios?

Sí lo sería si sólo lo mirásemos como sacrificio de Cristo. Pero no lo es cuando consideramos que, según antes dijimos, es también el sacrificio de la Iglesia y de cada uno de nosotros. Desde este punto de vista puede tener deficiencias y no ser del todo agradable al Señor.

Seguidamente el canon trae a la memoria de Dios los sacrificios de algunos preclaros varones del Antiguo Testamento, que en cierto modo fueron prefigurativos del Santo Sacrificio de la Misa.

—*Sicut accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel* ("como aceptaste los dones de tu servidor, el justo Abel"). La figura de Abel, según lo ha enseñado la tradición, aparece como tipo profético de Cristo.

Ante todo lo es por sus dones ("munera"). Su sacrificio, de índole nómada, en oposición al sacrificio de Caín, de tipo agrícola, evoca una economía de peregrinación, que es el ambiente donde Dios obró su revelación, al tiempo que testimonia la condición pascual de un pueblo siempre en camino hacia Dios. Asimismo, al ofrecer las primicias de su rebaño, preludia la oblación de Cristo, inocente "Cordero de Dios", "primogénito de toda la creación" (cf. Heb. 1, 6: Col. 1, 18; Rom. 8, 29).

En segundo lugar prefigura a Cristo por su virtud ("iustus"). Ya el Génesis insiste sobre las perversas disposiciones de Caín y las buenas disposiciones de Abel, esbozando así la importancia que tiene la espiritualización de los sacrificios. Si el sacrificio de Abel es aceptado (cf. Gén. 4, 4: "Dios miró —respexit— a Abel y sus dones"), es por la buena disposición interior de quien lo ofrece: más que sus ovejas, Abel aporta su fe como materia de sacrificio (cf. Heb. 11, 4).

Finalmente Abel prefigura a Cristo porque, como Jesús, también él es siervo ("puer"). Este aspecto evoca una vez más el tema bíblico del siervo de Dios que con toda paciencia sufre el infortunio y la persecución. Así, el sacrificio que Abel ofrece de sus ovejas pasa a segundo plano para dar lugar al sacrificio que implica su asesinato por parte de su hermano. Ya la madre de los Macabeos había hecho de Abel el modelo de los mártires (cf. IV Mac. 18, 11-15). Cristo mismo lo presenta como justo perseguido (cf. Mt. 23, 35). Su sacrificio toma el carácter de un martirio de dimensión expiatoria, a semejanza de Cristo, asesinado por sus hermanos. ¡La sangre de Cristo clama más que la de Abel!.

—*Sacrificium patriarchae nostri Abrahae* ("el sacrificio de Abraham, nuestro padre en la fe"). Dos interpretaciones se han hecho del sacrificio de Abraham como figurativo del sacrificio de Cristo. En el sacrificio del patriarca se ha visto ante todo un acto cuyo sacerdote y víctima es el mismo Abraham; en segundo lugar, se ha considerado más bien el sacrificio desde el punto de vista de Isaac-víctima o del carnero que lo sustituye. En el primer caso, Abraham aparece como figura de Cristo por su sacrificio interior, su prueba (cf. Gén. 22, 1-2), su obediencia y su fe (cf. Heb. 11, 17-19); en el segundo, lo que resalta es el sacrificio de Isaac, imagen de Cristo, que carga con un haz de leña, que sube al monte Moria, etcétera.

Nuestro texto adopta la primera interpretación, puesto que habla del sacrificio de Abraham llamándolo patriarca nuestro, patriarca de nosotros, que somos "gentiles", destacando así la cuota de fe de ese sacrificio. Lo que subraya es pues el espíritu de Abraham: su prueba y su obediencia tejen la materia misma del sacrificio, figura del sacrificio eucarístico, fruto de la prueba y la obediencia de Cristo, llevadas hasta la propia muerte.

—*Et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedec* ("y la oblación de tu sumo sacerdote Melquisedec"). A primera vista sorprende ver que se hable del "sacrificio de Melquisedec". Según *Génesis* 14, 17-20, Melquisedec, rey y sacerdote de Salem, se limita a "sacar" alimentos para Abraham y a "bendecir" a Dios por sus frutos, a la manera judía. El pan y el vino que ofrece son símbolo de hospitalidad y Abraham, mediante el banquete compartido, pasa a ser ciudadano de Jerusalén. Podríamos ya ver en esto una primera imagen de la Eucaristía: banquete de iniciación e introducción en la Jerusalén celestial, según su dimensión escatológica.

No obstante, para toda la tradición, incluso la judía, la ofrenda de pan y vino recibió rápidamente un alcance sacrificial. Y así el autor de la epístola a los Hebreos se refiere al sacerdocio de Melquisedec oponiéndolo al de Aarón, lo cual proyecta nueva luz sobre la ofrenda de pan y vino como acto específico de un nuevo sacerdocio. En base al salmo 109, Cristo es llamado sacerdote según el orden de Melquisedec. A este respecto escribe San Cipriano: "¿Qué sacerdote del Altísimo es superior a Cristo que ofreció al Padre la misma ofrenda que Melquisedec, a saber, el pan y el vino, o sea, su Cuerpo y Sangre?". Además, la Escritura presenta a Melquisedec como sin padre, ni madre, ni genealogía, sin principio ni fin, semejante al Hijo de Dios, sacerdote desde y por una eternidad (cf. Heb. 8, 3).

En oposición al sacerdocio de Aarón, el de Melquisedec presenta dos rasgos esenciales, que prefiguran el sacerdocio cristiano. Ante todo, el sacerdocio de Melquisedec incluye también una cualidad real, política, mientras que el de Aarón fue sólo religioso. Cristo no es sólo sacerdote sino también rey. Por otra parte, el sacrificio de Melquisedec difiere del de Aarón porque es de naturaleza "incruenta": el pan y el vino

sustituyen a las víctimas de los sacrificios cruentos. De manera semejante la Eucaristía, a pesar de partir de elementos materiales, es un sacrificio espiritual.

Todas estas ideas están en el transfondo de nuestra petición a Dios para que mire benignamente nuestra oblación, como miró la de aquellos tres hombres. No es pues extraño que las figuras de Abel, Abraham y Melquisedec se hagan presentes en la iconografía antigua, como por ejemplo en los dos mosaicos de San Vidal de Ravena, a ambos lados del altar mayor: en uno de ellos está Abel y Melquisedec, el primero llevando al altar un cordero y el segundo ofreciendo pan y vino; en el otro mosaico sus dos secciones muestran a Abraham que está por sacrificar a su hijo, y al patriarca agasajando a los tres misteriosos huéspedes. Un mosaico semejante se encuentra en la iglesia de San Apolinar en Clase. Es muy probable que fuese el texto mismo del canon romano el que diera ocasión a estas representaciones en los mosaicos de Ravena. Otro ejemplo de este posible influjo lo ofrece San Apolinar Nuevo, a lo largo de cuyos muros se despliega una larga procesión de Santos y otra de Santas que representan precisamente la lista de los mencionados en el "Communicantes" tal y como se decía en la primera mitad del siglo VI.

Pedimos, pues, a Dios, que mire favorablemente nuestro ofrecimiento como miró con benignidad los de Abel, Abraham y Melquisedec, no sólo porque eran figuras de la inmolación de Cristo, sino también porque las disposiciones con que acompañaron sus sacrificios, son un ejemplo vivo de la perfección del acto que pide la excelencia de la Víctima que ofrecemos.

—*Sanctum sacrificium, inmaculatam hostiam* ("oblación santa e inmaculada"). Son palabras agregadas por San León.

Aun cuando nuestros traductores las atribuyen al sacrificio de Melquisedec ("la oblación santa e inmaculada de tu sumo sacerdote Melquisedec") parecería más propio referirlas a la acción y a la persona misma de Cristo victimado sobre el altar, que es un santo sacrificio, una hostia inmaculada. No se ve la razón por la cual deban atribuirse tan excelentes calificativos al sacrificio de Melquisedec, a diferencia de la sobriedad con que se alude a los sacrificios de Abel y de Abraham.

j. Supplices te rogamus (tercera oración después de la consagración)

—*Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri... in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestati tuae* ("te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, que estas ofrendas sean llevadas... hasta tu altar del Cielo, ante tu divina majestad"). La súplica oblativa se expresa por tercera y última vez en esta oración. Textualmente se dice: "que estas cosas (haec) sean llevadas a tu sublime altar, a la presencia de tu divina majestad".

Es esta una plegaria de difícil inteligencia. ¿Cómo entender este traslado del sacrificio al altar celestial? Un teólogo medieval, Pascasio Radberto, lo entendía de una manera bastante realista; según él, la oración tiene algo de epíclesis por cuanto se pide que la virtud divina se una a nuestra ofrenda, aunque en un sentido inverso al de la epíclesis clásica, es decir no implorando el descenso del Espíritu Santo sobre los dones, sino la elevación de estos a los cielos.

Antes de tratar de ofrecer una solución a este problema, digamos en general, que la presente oración pone en correspon-

dencia dos altares diferentes: el altar de la tierra, sobre el cual están los dones ofrecidos y consagrados, y el altar místico del cielo, del que habla San Juan en el Apocalipsis (cf. 8, 3 ss; ver también Is. 6, 6), donde se ofrecen los méritos del Redentor y los anhelos de los fieles.

Pero ¿qué es lo que debe ser llevado al altar del cielo, cuáles son estos *haec* a que alude la oración? Santo Tomás tiene una respuesta luminosa: "no pide el sacerdote que las especies sacramentales sean llevadas al cielo; ni tampoco que lo sea el cuerpo verdadero de Cristo, que nunca dejó de estar allí. Sino que pide esto en favor del cuerpo místico, que se significa en este sacramento, a saber, que el ángel que asiste a los divinos misterios presente a Dios las oraciones del pueblo y del sacerdote... 'Sublime altar de Dios' se dice o de la misma Iglesia triunfante a la cual pedimos ser conducidos, o del mismo Dios, cuya participación rogamos".

Bossuet interpreta la oración de otra manera, a nuestro juicio complementaria de la de Santo Tomás: "Para entender bien esta plegaria y para quitar todas las dificultades que se puedan encontrar, hay que recordar que el *haec* de que se habla, son en verdad el cuerpo y la sangre de Jesucristo, pero son este cuerpo y esta sangre con nosotros todos, y con nuestros anhelos y oraciones, y que todo eso junto compone el mismo ofrecimiento que queremos sea plenamente grato a Dios".

Se trata pues de ser llevados con Cristo hasta el altar sublime, ante la presencia de Dios. La Víctima que ha venido a nosotros vuelve ahora a su punto de partida, pero preñada de Iglesia, con nosotros dentro, hechos víctimas en la Víctima.

—*Per manus sancti angeli tui* ("por manos de tu santo

Ángel"). ¿De qué ángel se trata? Algunos dicen que puede tratarse del mismo Cristo, el Ángel —"missus"— por excelencia. No parece que sea así. Tampoco que se refiera al Espíritu Santo. Más bien hay que ver en este ángel aquel personaje del que habla San Juan en su visión celeste (cf. Apoc. 8, 3-5), que lleva hasta el altar del cielo el incienso y las oraciones de los santos. Ya hemos visto cómo la tradición ha saboreado el tema de la presencia de los ángeles en el Santo Sacrificio, de esos ángeles que suben y bajan por esta nueva escala de Jacob.

La intervención activa de los ángeles en el curso de la Santa Misa no tiene nada de extraño, toda vez que ya en el Sanctus los hemos visto cantando con nosotros el himno de alabanza. Al predicar sobre el "terrible misterio" afirmaba Crisóstomo que el altar está rodeado de ángeles; y a la hora del sacrificio, San Gregorio Magno veía abrirse el cielo y bajar los coros de los ángeles. Entra además de lleno en la economía de la redención el que los ángeles, que no contemplaron como espectadores indiferentes la obra redentora del Jesús histórico, sino que tomaron parte efectivamente en ella, desde la Anunciación hasta la Ascensión, participen también de diversas maneras en el sacrificio que reproduce dicha obra.

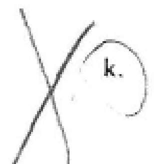
—Ut quodquod ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur ("y así todos los que participando de este altar, recibamos el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, seamos colmados de gracias y bendiciones celestiales"). En esta segunda parte la plegaria toma otra dirección: la acogida de nuestro sacrificio en el altar celestial ha de traer para la comunidad acá reunida la gracia de una fructuosa comunión, orientándose de este modo nuestra atención al acto final de la recepción del cuerpo eucarístico. Se trata de una transición

completamente natural. Esta súplica puede ser considerada como la segunda epíclesis de la Misa, no ya la que se pronuncia sobre los dones por consagrar sino la que pide los efectos del sacrificio. La comunión es el segundo gran acto de la eucaristía. Y así, terminada la oblación, nuestra mirada comienza a dirigirse hacia la comunión.

Llama la atención la fórmula "ex hac altaris participatione", que resulta dura si se refiere al altar de acá abajo, cuando se acaba de hablar del altar sublime del cielo. Sea lo que fuere, el hecho es que recibimos el don de la comunión "ex hac altaris participatione", por esta participación en el altar. Si realmente los dones de nuestro actual sacrificio han sido llevados al altar celestial, es decir han sido aceptados por Dios, entonces esta participación en los dones, es decir en la mesa celestial de Dios sobre la que estos descansan, nos faculta para recibir el cuerpo y sangre del Señor como verdaderos comensales del banquete divino, participando no sólo en la forma exterior del sacramento, sino también en su eficacia interior. El altar terreno queda como absorbido por el celestial, que es el único que acá interesa.

Pedimos que la comunión aproveche para nuestra salvación, que seamos verdaderamente colmados de todas las gracias y bendiciones celestiales. Las "bendiciones celestiales" aluden una vez más al altar celestial. Se usa un verbo muy sugestivo: "repleamur", quedar repleto, saciado de Dios, una suerte de hartura espiritual. El sacerdote traza sobre sí la cruz cuando dice: "omni benedictione caelesti".

Como se ve, no está lejos de la verdad lo que decían algunos escritores antiguos: en esta oración hay algo de incomprensible, de inefable, de maravilloso.



k. Memento de los difuntos (cuarta oración después de la consagración)

Esta oración ha sido añadida posteriormente a los textos primitivos. La razón es porque el memento de los difuntos durante mucho tiempo no fue admitido en las Misas de los domingos y fiestas, como tampoco en el culto público. Un recuerdo especial era considerado como propio de las Misas privadas por los difuntos, que se solían celebrar ante un grupo de personas conocidas o familiares. Este texto ha sido introducido en el siglo VII, llamando la atención el hecho de que no haya sido ubicado antes de la consagración, a continuación del Memento de los vivos o del Communicantes.

Sin embargo, hay razones para su actual ubicación, razones que incluso pueden ampararse en las enseñanzas de algunos Padres de la Iglesia. Así leemos en una de las catequesis de San Cirilo de Jerusalén: "Después nos acordamos de los que murieron en el Señor... estando bien seguros de que nuestras oraciones les han de aprovechar para ayuda de sus almas, y tanto más cuanto se hacen delante de la sagrada y tremenda Víctima". En este mismo sentido escribe Cabasilas: "Una vez realizado el sacrificio, el sacerdote, viendo bajo las prendas del divino amor, el Cordero de Dios, lo toma en adelante por mediador y, teniendo así consigo a su abogado, expone a Dios sus pedidos... Pide ahora que las ofrendas obtengan su efecto. ¿Cuáles son estos efectos? Son comunes a los vivos y a los difuntos, a saber, que en cambio de las oblaciones Dios envíe su gracia, especialmente que conceda a los difuntos el reposo de su alma y la herencia del reino en unión con los santos llegados al término; a los vivos, la participación en la santa misa y la santificación".

Vayamos ahora al análisis del texto.

—*Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum* ("Acuérdate también, Señor, de tus servidores N. y N."). Algunos creen ver en este "etiam" ("también") un indicio de que durante algún tiempo esta oración debió haber seguido inmediatamente al memento de los vivos. Sin embargo puede ser otra la causa, a saber, una vez que le hemos pedido a Dios que por la virtud de este sacramento "seamos colmados de gracias y bendiciones celestiales", nos acordamos "también" de aquellos que ya no pueden participar activamente en él.

—*Qui nos praecesserunt cum signo fidei* ("que nos precedieron con el signo de la fe"). Con estas palabras se continúa en cierta manera la idea anterior diciéndole a Dios que aunque los difuntos ya no pueden comulgar como nosotros, sin embargo nos han precedido en el otro mundo sellados por la misma fe que nosotros. El verbo "preceder", aplicado a los difuntos, es bien tradicional en la Iglesia y se lo encuentra en la antiguas inscripciones funerarias. La expresión no deja de ser hermosa: los muertos son como la vanguardia de una larga procesión que sube a la Jerusalén celeste. Sólo que van un poco por delante de nosotros en el recorrido, "nos precedieron".

Las palabras "signo de la fe" incluyen una referencia expresa a la marca con que en el bautismo ha quedado sellada la confesión de la fe. "Signum" era el nombre que recibía la señal con que antiguamente se marcaba la hacienda, los esclavos y los soldados, y que indicaba el nombre de su dueño o emperador. El bautismo es el sello de la pertenencia a Cristo, que es nuestro pastor, nuestro dueño y emperador, es el signo distintivo del cristiano.

—*Et dormiunt in somno pacis* ("y ahora duermen el sueño de la paz"). También esta expresión se encuentra con frecuencia en las inscripciones funerarias, en las catacumbas, etc. En el lenguaje antiguo "morir en la paz" significaba morir en comunión con la Iglesia, sin haber quedado separado de ella por el cisma, la herejía o el pecado mortal no perdonado. El "sueño" designa la muerte, pero una muerte pasajera, provisional, de la que se despertará en la resurrección final. Esta metáfora tiene relación con las palabras que dijo Jesús al enterarse de la muerte de su amigo Lázaro (cf. Jo. 11, 11-14). La muerte del cristiano es un sueño sereno, pues ya no debe vigilar; duerme en la paz que le viene de Cristo.

—*Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus* ("a ellos, Señor, y a todos los que descansan en Cristo"). En este canon, la oración por los difuntos se hace tan sólo en favor de los que murieron como cristianos. La comunión de destino que existe entre el misterio de Cristo y el misterio del cristiano en la muerte común y en la resurrección común está en perfecta armonía con la teología de la Eucaristía, memorial de la Muerte y Resurrección del Señor.

Se habla de un "descanso" de los que murieron en Cristo. Llegar a la muerte es llegar al descanso del sábado, luego de la semana de trabajos que fue la vida. El reposo está en relación con la alianza (cf. Éx. 16, 4-5; 16-36). El miembro del pueblo elegido, al reposar, imitaba a Dios. El reposo es un signo de libertad y un privilegio del hombre que tiene señorío, del hombre liberado de la esclavitud del pecado. San Pablo habla del reposo en Cristo (cf. I Tes. 1, 17). Y San Juan se refiere a los que "mueren en el Señor" (Apoc. 14, 13).

—*Locum refrigerii, lucis et pacis* ("al lugar de la felicidad, de la luz y de la paz"). El cielo es descrito como un paraíso,

lugar de aguas frescas, y, por ende, de refrigerio; una fuente de vida fecunda todo y sacia plenamente la sed (cf. Apoc. 21, 6; Jn. 5, 13-14). Asimismo el salmo 22 habla de las "aguas refrescantes" a las que el pastor conduce a sus ovejas.

El cielo es también calificado como lugar de la paz —tema del que ya hablamos— y de la luz. La metáfora de la luz es frecuente en la Escritura y contiene un rico simbolismo. Cristo es la luz del mundo; la Jerusalén celeste es un lugar esplendoroso; y los que caminan como hijos de la luz llegarán a la luz eterna.

I. Nobis quoque peccatoribus (quinta oración después de la consagración)

En la redacción actual, esta última oración se enlaza sin violencia con el recuerdo de los difuntos que acabamos de comentar. Después de haber rogado por ellos, pedimos para nosotros la comunión con los santos del cielo.

—*Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus* ("también a nosotros, pecadores, servidores tuyos, que confiamos en tu infinita misericordia"). La palabra "pecador" era desde muy antiguo el término con que los clérigos se calificaban a sí mismos. Tertuliano, por ejemplo, al final de su pequeño tratado sobre el bautismo, pide que rueguen por él, pecador. Por eso parece muy probable que también en esta oración las palabras "peccatores, famuli", se refieren únicamente a los clérigos. Si quitamos el memento de los difuntos, ulteriormente introducido, podemos enlazar literariamente el "supplices" con esta

oración, y entonces también el "quoque" cobra su sentido. Uniendo ambas plegarias la redacción quedaría así: "seamos colmados de gracias y bendiciones celestiales. También a nosotros, pecadores...". Según esta hipótesis, a las súplicas elevadas por todos los fieles, se añaden las que los sacerdotes hacen por sí mismos, pobres siervos pecadores. En el caso de que no existiese tal empalme el "Nobis quoque" sería una continuación del anterior Memento, pidiendo en favor de los sacerdotes algo parecido. Al decir "Nobis quoque" el celebrante se golpea el pecho; no así los fieles ya que no es oración propia de ellos.

—*Partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus...* ("permítenos compartir tu herencia con tus santos Apóstoles y Mártires...). Es casi seguro que fue San Gregorio quien introdujo las listas de santos, tanto la del "Communicantes" como la del "Nobis quoque", tratando de no repetir ningún nombre. En la presente lista advertimos que a la cabeza va el nombre de San Juan Bautista, así como la serie del "Communicantes" se abría con el nombre de la Santísima Virgen. Le siguen dos grupos de santos, uno de hombres y otro de mujeres, ambos en número de siete, que es uno de los números consagrados por la Escritura. Los siete santos masculinos están escalonados según un orden: primero, los más relacionados con los Apóstoles, como Esteban, Matías y Bernabé; luego el obispo mártir San Ignacio, a quien sigue San Alejandro, que fue sacerdote u obispo; a continuación, una bina de santos que se solían nombrar juntos: San Marcelino (presbítero) y San Pedro (exorcista). Entre las mujeres no se advierte otra agrupación que por nacionalidades: primero las dos célebres mártires africanas, Santa Felicidad y Santa Perpetua; después las dos mártires de Sicilia, Santa Águeda y Santa Lucía; a continuación la dos santas romanas, Santa Inés y Santa Cecilia; y finalmente Santa Anastasia, oriunda de Oriente.

Algunos autores han advertido cierto paralelismo entre el "Communicantes" y el "Nobis quoque" como sendas prolongaciones de los correspondientes Mementos. En ambos casos los respectivos Mementos se abren a perspectivas escatológicas, aunque con diversos enfoques. En el Memento de los vivos se trata únicamente de expresar que la comunidad aquí reunida ofrece su sacrificio en unión con los santos. El Memento de los difuntos, en cambio, da otro paso pidiendo la unión definitiva con los santos en la gloria eterna.

—*Non aestimator meriti sed veniae quaesumus largitor admitte* ("admítenos en su compañía, no por nuestros méritos sino por tu gran bondad"). El "Nobis quoque" termina con esta frase transida de ternura y esperanza. El sacerdote, "pecador", confiando tan sólo en la abundancia abrumadora de la misericordia de Dios ("de multitudine miserationum"), se limita a pedir al Señor alguna parte ("partem aliquam") en la herencia de los santos, no ciertamente como pago de méritos contraídos, agrega ahora, sino exclusivamente como don de su misericordia.

m. Doxologías finales

El canon romano termina con dos fórmulas, de las que no sólo la segunda, cual evidente doxología final ("omnis honor et gloria"; "todo honor y toda gloria"), sino aun la primera, por el tenor de sus palabras ("haec omnia": "todos estos bienes"), tienen un carácter de resumen y conclusión. Los dos textos ya no son oraciones de súplica u ofrecimiento, al estilo de las plegarias precedentes, sino que tienen el aspecto de una alabanza conclusiva.

Las dos oraciones tiene carácter doxológico, es decir glorificante. La primera señala la corriente de los dones divinos que, por medio de Cristo, desciende hasta nosotros; la segunda indica que también, por medio de Él, la creación toda eleva a Dios un himno supremo de honor y gloria. El "admirabile commercium" ("admirable intercambio") que se está realizando en el altar, encuentra aquí una admirable expresión litúrgica. Es pues conveniente unir estas dos oraciones terminales para entenderlas en su sentido integral.

Per Quem
haec omnia, Domine, semper bona creas
sanctificas,
vivificas,
benedicis,
et praestas nobis;

per Ipsum, et cum Ipso, et in Ipso,
est tibi Deo Patri omnipotenti,
in unitate Spiritus Sanctí,
omnis honor et gloria,
per omnia saecula saeculorum.

Por quien (Jesucristo)
siempre creas todos estos bienes,
los santificas,
les das vida,
los bendices,
y los distribuyes entre nosotros.

Por Cristo, con Él y en Él,
a ti, Dios Padre todopoderoso,
en la unidad del Espíritu Santo,

todo honor y toda gloria,
por los siglos de los siglos.

Analicemos ahora detalladamente los términos.

—*Per quem haec omnia Domine, semper bona creas* ("por quien siempre creas todos estos bienes"). ¿A qué se refieren las palabras "haec omnia"? Discuten los liturgistas sobre su significado. Uno de ellos afirma que, por su forma plural, no se trata sino del resto de una antigua bendición de productos varios de la tierra que antiguamente tenía lugar en este momento de la Misa. Para otros sería una fórmula casi técnica que se usaba para designar las oblaciones, el pan y el vino por consagrar o consagrados; y en este caso el plural "omnia" se explicaría porque durante los primeros siglos se depositaba sobre el altar pan y vino en gran cantidad para ser consagrados y luego distribuidos en comunión.

Nuestro texto dice "semper bona creas". La versión "creas todos estos bienes" es discutible, ya que "bona" parece más bien un adjetivo que un sustantivo. Quizá fuera mejor traducir: "creas estas cosas siempre buenas". Percibiríamos aquí un eco del relato de la creación, según nos lo narra el Génesis ("y eran muy buenas"). Nuestra oración sería pues una plegaria de alabanza a Dios, en la que se afirma, una vez más, contra el gnosticismo, que los dones que tenemos delante son dones creados por Dios y que Dios los creó buenos. El pan y el vino, que se han convertido en los elementos consagrados, forman parte de esta creación buena; la representan, en cierto modo; son como sus primicias.

-*Sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis* ("los santificas, les das vida, los bendices y los distribuyes entre nosotros"). Ante todo "los santificas", no sólo por la Encarnación

del Hijo, que en cierto modo ha impregnado de santidad la creación entera, sino sobre todo por la transustanciación, que de manera eminente ha santificado estos dones, separándolos del *uso común y ordinario*.

Les "das vida". La vivificación refuerza la santificación. La conversión del pan y el vino en el Cuerpo y Sangre de Jesús ha llenado estas especies de *la más alta vida. El Cuerpo y la Sangre* son el alimento que da la vida por excelencia, la vida divina.

Los "bendices". Esta bendición es la respuesta de Dios a nuestro "benedicere" del "Te igitur" según se lo habíamos pedido al Señor. El Señor ha bendecido, en efecto, nuestros dones, haciéndolos el Cuerpo del Bendito de Dios.

Finalmente, "los distribuyes entre nosotros". A saber, todo el universo, y sus primicias, el pan y el vino, primicias de la primera creación, hechos Cuerpo y Sangre como primicias de la segunda creación, todo esto es para nosotros, todo esto nos has dado; el universo para nuestra subsistencia, el pan y el vino para alimento de nuestra vida corporal, el Cuerpo y la Sangre de Cristo para sustento de nuestra vida espiritual.

Y destaquemos que todo esto —"haec omnia"— nos ha sido dado "per Quem", es decir por Cristo, el Verbo encarnado. Todo ha sido creado por Él y para Él. Y todo ha sido por Él recreado; no sólo por Él, sino en Él y para Él (cf. Col. 1, 16-17). Él es la causa eficiente, la causa ejemplar y la causa final del orden natural y sobrenatural, del pan y del vino, así como del Cuerpo y de la Sangre. Él es la cabeza, el Recapitulador. La anáfora III tiene en este lugar una frase que se inspira en la misma idea: "por Jesucristo, nuestro Señor, por quien concedes al *mundo todos los bienes*".

Pasemos ahora a la doxología postrera, plegaria donde se aúnan la sencillez con la grandeza, y que está en estrecha conexión con la doxología anterior, como lo veremos enseguida. La *fórmula actual delata la gran antigüedad de su redacción* por el hecho de que eleva la alabanza a Dios "per Christum", rasgo que en la mayoría de las liturgias orientales, a consecuencia de los errores del arrianismo, se perdió no sólo en este pasaje, sino generalmente en el final de todas las oraciones.

—*Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso* ("por Cristo, con Él y en Él"). "Por Cristo", ante todo, ya que es nuestro *mediador* y sacerdote. Estas dos palabras se correlacionan con el "per Quem" de la anterior doxología: así como por Él se ha dado todo a los hombres, del mismo modo por Él se eleva la glorificación de todos los hombres; por Él desciende Dios a nosotros, por Él nos elevamos hasta Dios.

Decimos también "con Él". Nuestra glorificación sólo vale si se une con la gloria que Cristo rinde al Padre. "Sin Mí nada podéis hacer": ello es verdadero también para este momento.

Finalmente, "en Él", ya que nuestra alabanza cuenta en el grado en que se sumerge en la de Él. En Él, porque el misterio de su redención nos introduce en su vida misma. La comunión eucarística colmará esta realidad: Él en nosotros y nosotros en Él.

Las tres fórmulas: "per Ipsum, cum Ipso, in Ipso" se concatenan, *describiendo los tres aspectos complementarios* de la mediación que Cristo realiza entre nosotros y su Padre. Por Él, y también con Él y en Él, se rinde homenaje al Padre, por la misma razón por la que todo don que viene del Padre lo es *por Él*, con *Él* y en *Él*.

—*Est tibi Deo Patri omnipotenti* ("a ti, Dios Padre todopoderoso"). Como se ve, la doxología final se dirige al Padre, al Padre "todopoderoso", retomándose una vez más la calificación ya empleada al principio del Prefacio.

—*In unitate Spiritus Sancti* ("en la unidad del Espíritu Santo"). Es decir que en la unidad del Cuerpo místico, que es obra del Espíritu Santo (Ef. 4, 3-4; 2, 18), damos gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu que procede de uno y otro. No es pues extraño que en la antiquísima doxología del canon de San Hipólito se diga que damos gloria "in sancta Ecclesia tua" ("en tu santa Iglesia"), ya que la Iglesia es el ámbito de la unidad que realiza el Espíritu Santo.

—*Omnis honor et gloria* ("todo honor y toda gloria"). Honor y Gloria son términos sinónimos que en las doxologías del Apocalipsis aparecen asociadas y equiparadas con la acción de gracias (cf. 5, 12-13; 7, 12).

—*Per omnia saecula saeculorum* ("por los siglos de los siglos"). El cielo se nos ha abierto, la Trinidad se nos ha revelado; en cierto modo hemos iniciado nuestro ingreso en la eternidad, en el Dios eterno, que vence al tiempo.

Mientras el sacerdote pronuncia esta última fórmula, levanta el cáliz y la hostia. Es la llamada *elevación menor*. Se denomina así no porque sea de menor importancia, sino porque aquí no se trata, como en la "elevación mayor" que sigue a la consagración, de enseñar las sagradas especies al pueblo, sino de elevarlas como expresión de su ofrecimiento a Dios. Un viejo ritual del siglo X dice: "levantando el cáliz en la presencia del Señor".

Intentemos ahora una síntesis general de las dos doxolo-

gías. Se trata de una gran conclusión, con dos miembros literariamente bien proporcionados, que se corresponden entre sí, en progreso ascendente, y con gran contenido doctrinal. Las dos comienzan refiriéndose a Cristo mediador: *per quem-per ipsum*. Luego se desarrollan indicando la doble orilla que alcanza el sacerdocio pontifical de Cristo: *nobis-tibi*. Los dos verbos que se unen más inmediatamente a esos dos pronombres designan las relaciones del Mediador: *praestas nobis-est tibi*, y consiguientemente los dos fines de la acción litúrgica: la santificación de las almas y la glorificación de Dios.

Algunos autores sostienen que es San León Magno el autor del *Per ipsum* y por tanto también del *Per quem*. Sea lo que fuere de ello, lo cierto es que ambas doxologías se inspiran evidentemente en San Pablo o en sus discípulos más cercanos. Así leemos en Romanos 11, 36: "ex ipso et per ipsum et in ipso est omnia" ("de Él y por Él y en Él son todas las cosas"), y en Hebreos 2, 10: "propter quem omnia et per quem omnia" ("por el cual y mediante el cual todas las cosas"); y en Colosenses 1, 16-17: "omnia per ipsum et in ipso creata sunt" ("todas las cosas fueron creadas por Él y en Él). Advirtamos la unión de "per quem" o "per ipsum" y "omnia".

Así pues la doxología final, con sus dos partes inseparables: *Per quem* y *Per ipsum*, constituye una fórmula de alabanza que resume y pone término a la acción de gracias comenzada en el Prefacio. Todo desciende por Cristo y todo se eleva por Cristo: la santificación de los hombres y la glorificación de Dios. Formidable resumen de la rica teología eucarística.

—*Amén*. A la solemnidad de las doxologías contribuye también el Amén que las cierra. Según una antiquísima costumbre constituye una suerte de corroboración de las mismas por parte del pueblo. La Iglesia primitiva le asignaba gran sig-

nificación. En una de sus cartas San Jerónimo decía que el Amén resonaba como trueno celestial en las basílicas romanas. Y cuando en el siglo III se quiso enunciar los privilegios principales del pueblo cristiano se incluyeron entre ellos los siguientes: escuchar la oración eucarística, asistir a la sagrada mesa y pronunciar el Amén. Con este Amén el pueblo rubricaba el Santo Sacrificio. Era su participación estrictamente sacerdotal. Como predicaba San Agustín: "A esto decís Amén. Decir amén es suscribir".

La palabra hebrea Amén es de origen bíblico y nace en el contexto de la alianza, siendo de la misma raíz que la palabra hebrea que se traduce por "fidelidad". Dios mismo es "Amén", pues su fidelidad es a toda prueba. El pueblo elegido trata también de decir "Amén" comprometiéndose a un cabal cumplimiento de la alianza. Sin embargo su así a un cabal cumplimiento de la alianza. Sin embargo su "Amén" no dejará de ser imperfecto, hasta el día en que Cristo, cabeza del nuevo pueblo, por su integral obediencia al Padre, venga a pronunciarlo definitivamente. En el Nuevo Testamento "Amén" quiere decir que el designio de Dios se ha cumplido, que el plan de Dios está realizado. El Amén será el canto típico del Apocalipsis (cf. 1, 6-7; 3, 14; 7, 12; 19, 4; 22, 20-21), el canto del Cristo vencedor, y de los cristianos victoriosos.

El pueblo, pues, al responder Amén al término del canon, ratifica la oración del celebrante; pero, más allá de ello, contempla todo el plan del Padre en ejecución y asiente en la fe a la alianza plenamente realizada ya en la Eucaristía, al tiempo que se abre a la gloria del cielo, de la que este Sacramento es prenda.

El último elemento de las anáforas que nos queda por estudiar son las aclamaciones que en ella se encuentran. El canon romano siempre había permitido una participación discreta del pueblo en la plegaria eucarística, como en el diálogo inicial del Prefacio, el Sanctus y el Amén que cierra la doxología. Pero se deseaba una parte más grande en esta plegaria eucarística. Y así se agregó la nueva aclamación que sigue a la consagración.

Estas intervenciones del pueblo son bien tradicionales en la liturgia. Ya nos hemos referido al solemne Amén que clausura el canon. En algunas liturgias antiguas a cada frase del relato de la Institución el pueblo decía: Amén; y después de la orden de reiteración —"Haced esto en conmemoración mía"—, exclamaba: "Así lo creemos, Señor Jesús".

Limitémonos ahora a lo que de hecho está en vigor.

a. El Sanctus

Al parecer este himno ya integraba la liturgia de la Iglesia primitiva. No deja de ser sintomático que cuando San Clemente de Roma cita este canto de alabanza, tomado de la visión de Isaías, le pone por prólogo el pasaje de Daniel 7, 10, que es precisamente la introducción con que luego se presentó en la mayor parte de las liturgias orientales. He aquí el texto de San Clemente: "Consideremos cómo le asisten y sirven a su querer toda la multitud de sus ángeles. Dice, en efec-

to, la Escritura: Diez mil miríadas le asistían y mil millares le servían y clamaban: Santo, Santo, Santo, Señor Sabaoth, llena está la creación entera de su gloria. También nosotros, consiguientemente, reunidos, conscientes de nuestro deber, concordes en un solo lugar, invocamos fervorosamente a Él como con una sola boca, a fin de llegar a ser partícipes de sus magníficas y gloriosas promesas".

Vayamos ahora al *origen* del Sanctus. El texto proviene del canto de los serafines según nos lo transcribe el profeta Isaías: "Santo, Santo, Santo, Señor Dios de los ejércitos, llena está toda la tierra de su gloria" (Is. 6, 1-3). San Juan, por su parte, refiere en el Apocalipsis que el coro de los espíritus celestiales que estaban próximos al trono de Dios cantaba el Trisagio oído ya por Isaías, como himno de acción de gracias por la obra de la Creación (cf. 4, 8-11), pero este cántico se trocó enseguida en un cántico nuevo, cántico de acción de gracias por la obra de la Redención (cf. 5, 9-10), al que se asociaron miríadas de miríadas de ángeles (cf. 5, 11-12) y, después, todos los seres creados (cf. 5, 13).

Considerado el origen del Sanctus, tratemos de penetrar en su sentido teológico. En innegable que este himno, parco en palabras, pero de un contenido grandioso, armoniza maravillosamente con la suprema oración eucarística, sobre todo por la manera como se ha incorporado a su trama. Al fin y al cabo, todos los beneficios y dones de Dios que tenemos que agradecer, no son más que manifestaciones de aquella propiedad suya, que es su verdadera esencia, toda ella luz y claridad intangible y sin mancha: su santidad, ante la cual la creatura sólo puede postrarse con un sentimiento de profunda reverencia. No en vano Tertuliano relacionaba este canto con la primera petición del Pater: "santificado sea tu nombre".

Señalemos un detalle importante: la invocación se repite tres veces (por eso se llama trisagio, palabra griega compuesta por el adverbio tris: tres, y el adjetivo agios: santo; tres veces santo). En este número hay una alusión al misterio trinitario y es al parecer con este sentido que fue introducido en la liturgia, como si dijéramos: Santo el Padre, Santo el Hijo, Santo el Espíritu. En la anáfora IV aparece con toda evidencia como un "himno de admiración" ante la grandeza del Dios uno y trino, del Dios que habita en la luz inaccesible, fuente de vida, rodeado de ángeles que le sirven día y noche; ante este Dios nos inclinamos y pedimos nuestra parte en la liturgia celestial.

También el Sanctus es un "himno de victoria" por la obra de Cristo, como se manifiesta mejor en la anáfora II: Es justo darte gracias por Cristo que se encarnó, que murió en la cruz y resucitó; por eso con los ángeles...

Sea como himno de alabanza al Dios uno y trino, sea como himno de victoria por la obra redentora de Cristo, el Sanctus se presenta como el vértice de la admiración por las "magnalia Dei", la cumbre de la contemplación; al tiempo que una confirmación de que la liturgia terrestre se inserta en la liturgia celeste, angélica.

Un dato histórico de interés: apenas se introdujo el instrumento del órgano en la liturgia, se determinó acompañase el canto del Sanctus que, de hecho, era entonado por el clero y el pueblo. Llama la atención la insistencia con que los comentaristas hablan de la intervención del órgano "en este concierto de ángeles y de hombres". En el voluminoso manual litúrgico de Durando, el Sanctus es el único momento en que se habla del órgano. Su función en el Sanctus debió implicar algo más que el mero acompañamiento musical del canto. Sin

duda lo que se quería era dar expresión alborozada y solemne al gozo espiritual.

Veamos ahora el análisis detallado del texto.

—*Sanctus, Sanctus, Sanctus* ("Santo, Santo, Santo"). Aparte del significado trinitario al que ya aludimos, esta triple repetición expresa la impotencia de nuestra lengua frente al Inefable. Es una manera de decir que el Señor es mil veces santo, infinita y eternamente santo. Nuestras voces tímidas se unen a los purísimos acentos de los ángeles y santos, entonando en la tierra el himno que esperamos proseguir para siempre en el cielo.

—*Dominus Deus Sabaoth* ("Señor Dios del universo"). El texto oficial deja la expresión hebrea "Sabaoth" ("de los ejércitos") sin traducir. Dios es el Señor "de los ejércitos", de las "multitudes". Esa palabra no se refiere únicamente a las multitudes angélicas sino a todo el ejército de los seres que Dios creó en la obra de los seis días. Con tal interpretación armoniza la frase siguiente:

—*Pleni sunt caeli et terra gloria tua* ("llenos están el cielo y la tierra de tu gloria"). El canto de los ángeles afirma que la gloria del Señor universal llena la totalidad del cosmos. Según el texto de Isaías los serafines cantaban: "Toda la tierra está llena de su gloria". La liturgia ha introducido dos cambios: ante todo ha añadido la palabra "cielos", lo cual responde a una idea propia del Nuevo Testamento. En efecto, en el Antiguo Testamento Dios limitaba su habitación al Templo, al Tabernáculo, donde manifestaba su "gloria" (cf. Núm. 14, 10; I Re. 8, 11). Pero en el Nuevo Testamento las cosas han cambiado. Por la Encarnación, el Verbo ha "plantado su tienda" en medio de nosotros (cf. Jn. 1, 14) de modo que en

Él hemos visto la "gloria" de Dios (ibid.); por su Muerte y Resurrección, el antiguo Templo ha sido condenado a la destrucción y a ser reemplazado por el *nuevo que es el cuerpo* glorioso de Cristo (cf. Mt. 27, 51; Jn. 2, 18-22); por su Ascensión, este Templo ha sido colocado en el cielo. Tal es el nuevo Templo de la "Jerusalén celestial" al que tenemos acceso para celebrar el culto en medio de "miríadas de ángeles y de la *asamblea festiva y de la reunión de los primogénitos* inscritos en los cielos" (Heb. 22, 24). Así, en la concepción cristiana, no es solamente la tierra la que está llena de la gloria de Dios, sino también el *cielo en que* Cristo, *nuestra* Cabeza, penetró como sumo sacerdote del nuevo culto (cf. Heb. 4, 14; 8, 1-2 s). El Sanctus no resuena ya solamente en el templo de Jerusalén, ni son únicamente los serafines los que *lo cantan*, sino que su escenario es todo el cielo, y en su canto se juntan todos los coros de los espíritus bienaventurados; es toda la milicia del ejército celestial la que lo entona a una voz y sin fin.

La religión cristiana ha roto pues con los exclusivismos del pueblo elegido y del culto restringido a su templo. La "*majestad de Dios*", que en otro tiempo se manifestaba tan sólo en el templo, con la Encarnación del Hijo habita en toda la tierra de un modo nuevo, incomparablemente más grandioso. Bajo *Cristo*, la *nueva* Cabeza del *Universo*, se unen la tierra y el cielo. Por eso desde que el Hombre-Dios fue exaltado sobre toda creatura, el sitio propio para cantar las alabanzas de Dios es la Jerusalén celeste, donde la *Iglesia* tiene su verdadera patria, a la que va peregrinando. Es una prerrogativa de su *liturgia* terrestre el poder tomar desde ahora parte en los incesantes cantos de alabanza de la ciudad celeste.

La segunda variante que la liturgia introduce al texto incial

de Isaías es un cambio pronominal. El profeta decía: "Toda la tierra está llena de su gloria", nuestro texto reza: "está llena de tu gloria", reforzando así el carácter oracional de la expresión.

—*Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini* ("Hosanna en las alturas. Bendito el que viene en nombre del Señor"). Al himno de los serafines, la liturgia añade estas dos significativas aclamaciones, ambas tomadas del salmo 117 (25-26).

El salmo 117 es muy importante para nuestro propósito. Se trata de un cántico que acompañaba la procesión litúrgica en el Templo de Jerusalén, ese Templo precisamente en el que residía la Gloria de Dios y donde Isaías oyó el coro de los serafines que cantaban el Trisagio. Este salmo era propio especialmente de la fiesta de los Tabernáculos, que incluía una procesión durante la cual los participantes agitaban palmas; su trayecto se iniciaba al pie de la colina de Sion y terminaba en el atrio del Templo. Dicha fiesta tenía (al menos en los últimos tiempos del judaísmo) un significado claramente "escatológico": el salmo 117 habla de la "piedra rechazada por los constructores" y anuncia la figura de "el que viene", que no es otro que el Mesías, el cual sustituiría al Templo de piedra. En otros términos, este salmo preparaba el reemplazo de una Persona viva al Templo de piedra. La expresión "hosanna" era una aclamación de gozo muy usada por los judíos. El salmo 117 lo traduce: oh Señor, sálvanos, oh Señor, danos prosperidad. Puede equivaler a nuestro viva; es un grito de aplauso, de glorificación a Dios.

Precisamente durante una procesión así, y en este contexto, se produjo la superposición de la Persona viva al Templo muerto. Fue cuando Cristo entró en Jerusalén, al canto del

Hosanna y del Benedictus, y penetró en el Templo, arrojando a los vendedores (cf. Mt. 21,5 - 16). Este texto capital de Mateo, anunciando la trasposición del Templo a Cristo y justificando con ello el derecho de la Iglesia a apropiarse del Sanctus de Isaías, estaba sin embargo limitado todavía en su horizonte; el Hosanna se dirigía al Mesías, el Hijo de David (vers. 9. 15). La liturgia ampliará esta visión al aclamar calurosamente al Hijo de Dios glorificado en su ascensión: "Hosanna in excelsis" ("hosanna en las alturas"), ya que es propiamente en la ascensión cuando la mesianidad de Cristo adquiere su dimensión plenaria. Hosanna es ahora la expresión con que se saluda y glorifica al que está sentado en el trono y al Cordero (cf. Ap. 5,13).

—*Qui venit* ("El que viene"). El verbo "venit" puede ser traducido como si fuese pretérito indefinido —'vino'— o presente —"viene"—. Naturalmente que cuando lo emplearon los que asistían a la entrada de Jesús en Jerusalén lo entendieron en presente: "qui venit" significó para ellos "el que viene".

Nosotros en la liturgia, podemos entenderlo de las dos maneras. "Qui venit" es el que vino, es decir el que ya llegó a nosotros por su Encarnación y su Pasión; pero al mismo tiempo es el que de nuevo viene por la Eucaristía. Los dos sentidos son verdaderos: el que vino es el que viene. Hay una estrecha relación de continuidad entre el tiempo en que Cristo entró en Jerusalén para ofrecerse en holocausto y el instante en que va a inmolarse en el altar. Más aún, la venida de Jesús no ha concluido del todo, ya que Jesús es también "el que vendrá", según la expresión final del Apocalipsis: Maranatha, Señor, ven (cf. 22,20). El Señor ya ha venido el día de su encarnación, y la Eucaristía que se celebra conmemora esa venida; pero Él viene todavía, en virtud de su presencia real; y

vendrá una vez más al fin de los tiempos. Que un verbo en pasado (o en presente) pueda significar un hecho futuro es un recurso común en el lenguaje cristiano. Al fin y al cabo, la presencia del Señor en el sacramento es, en cierto modo, una venida ininterrumpida, que culminará tan sólo al fin de los tiempos.

¡Bendito el que viene! Los judíos del tiempo de Cristo lo cantaron, agitando palmas, el día de su entrada triunfal en Jerusalén. Nosotros lo cantamos en la Misa porque ha venido, porque viene siempre, y finalmente porque vendrá ("donec veniat": hasta que venga), en su Parusía terminal.

b. Las aclamaciones que siguen a la consagración

Al enunciado que las antiguas anámnesis ofrecían de los hechos de la historia de nuestra redención, correspondió algunas veces en las liturgias orientales una aclamación del pueblo. Con la última reforma litúrgica se ha restaurado la costumbre de que el pueblo intervenga haciendo una referencia a la anámnesis. Extrayéndose la expresión "mysterium fidei" (cuyo significado ya expusimos anteriormente) del texto de la consagración, y remitiéndosela al fin de ella, se dio ocasión al pueblo de afirmar el misterio pascual en forma de confesión.

Para la respuesta del pueblo se han aprobado tres fórmulas. La primera está tomada de la liturgia llamada de Santiago: "Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias" ("Anunciamos tu Muerte, proclamamos tu Resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!"). Es una fórmula que encierra una gran plenitud de pensamiento. Lamentablemente no entronca bien con el relato de la institu-

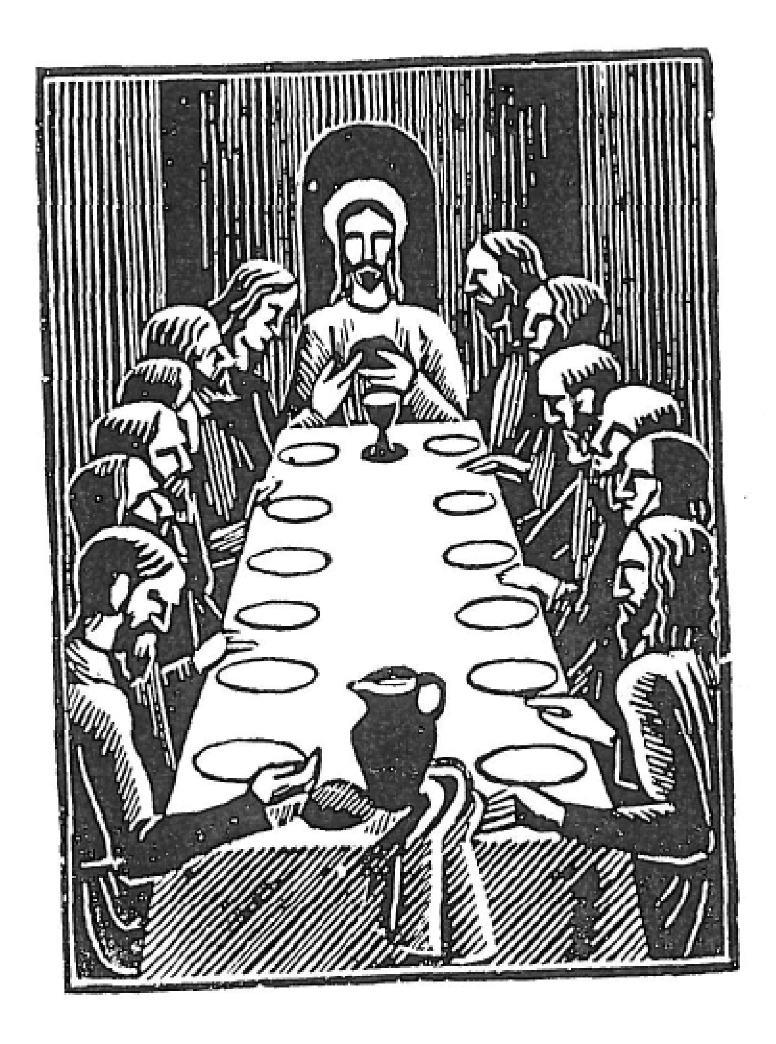
ción elegido, basado en Lucas 22,19, ya que el texto lucano no presenta a la Eucaristía como anuncio de la muerte y resurrección con la misma claridad que el texto de San Pablo.

La otra fórmula: "Quotiescumque manducamus panem hunc et calicem bibemus, mortem tuam annuntiamus, Domine, donec venias" ("cada vez que comemos de este pan y bebemos de este cáliz, anunciamos tu Muerte, Señor, hasta que vuelvas"), reproduce las palabras del Apóstol, y entronca mejor con el texto previo elegido.

La tercera fórmula: "Salvator mundi, salva nos, qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti nos" ("por tu Cruz y Resurrección nos has salvado, Señor") es hermosa y también de inspiración paulina.

Notemos que las tres aclamaciones están redactadas en segunda persona y se dirigen a Cristo, mientras que la anáfora toda, según dijimos, se dirige al Padre. Hay una distinción fundamental entre la oración del celebrante (que se dirige al Padre) y la oración del pueblo (que se dirige a Cristo). Ambas oraciones se complementan sin superponerse.

VI. LA COMUNIÓN



No es de la esencia del sacrificio el que haya de terminarse en una comida. Sin embargo esta pertenece a su integridad. El sacrificio de la Nueva Ley, tal como lo instituyó Cristo, culmina en un convite sagrado. La comunión de los santos, que es la Iglesia, encuentra su mejor expresión en la comunión sacramental.

1. EL PATER NOSTER

No faltan en Occidente, ya desde el siglo IV, testimonios sobre el uso del Padrenuestro como oración preparatoria a la comunión. San Agustín, por ejemplo, se refiere a ello repetidas veces.

El Pater constituye, de hecho, un admirable resumen del canon, sobre todo en su primera parte. El *sanctificetur nomen tuum* ("santificado sea tu nombre") recuerda compendiosamente el Trisagio; el *adveniat regnum tuum* ("venga tu reino") es una síntesis de las dos epíclesis; y el *fiat voluntas tua* ("hágase tu voluntad") reproduce la actitud victimal de obe-

diencia y entrega. Difícilmente podrán expresarse mejor los sentimientos e intenciones que guiaron al Señor cuando ofreció su sacrificio, y que hemos de asimilar nosotros cuando tomamos parte en su renovación sacramental.

En la vida de la Iglesia primitiva, aun prescindiendo de la liturgia de la Misa, el Pater fue siempre considerado en estrecha relación con la comunión. Lo demuestra la manera de explicar la petición del pan ("el pan nuestro de cada día danos hoy") en los numerosos comentarios que los Santos Padres escribieron sobre la oración dominical. De manera muy particular es San Cirilo de Jerusalén quien en sus catequesis mistagógicas explica la petición del pan en un sentido eucarístico. De la importancia del Pater en relación con la comunión nos habla asimismo el hecho de que aun en el caso de comunión sin sacrificio, como acaece el Viernes Santo, las rúbricas ordenan empezar directamente con el Pater, y luego proceder a distribuir la comunión. Otro tanto encontramos en la mayor parte de los antiguos ritos de comunión de los enfermos.

Analicemos ahora algunos detalles.

Ante todo las *palabras introductorias*. La majestad del Pater se expresa ya en su introducción. Para el hombre, hecho de polvo y ceniza, es ciertamente un acto de osadía llamar a Dios Padre. No es pues extraña la fórmula: "audemus dicere: Pater noster" ("nos atrevemos a decir: Padre nuestro"). Casi todas las liturgias orientales aluden a este "atrevimiento". Tal fórmula nos ayudará a experimentar siempre de nuevo la enorme distancia que nos separa de Dios, al tiempo que el espíritu de familiaridad a que hemos sido llamados, gracias al cual, y a pesar de toda la distancia, "siguiendo los preceptos del Salvador y sus divinas enseñanzas", nos animamos a llamar a Dios "Padre". Por los méritos de Cristo, el Hijo, hemos llegado a ser hijos en el Hijo, alcanzando la santa libertad de los hijos de Dios. Todos estos sentimientos previos a la oración cuadran maravillosamente con este momento del Santo Sacrificio en que el Hijo se sigue presentando ante su Padre celestial.

Sería inadecuado en este lugar explicar una a una las siete peticiones del Padrenuestro. Digamos en general que las tres primeras se refieren a Dios en base a tres verbos: "sanctificetur" ("santificado sea"), "adveniat" ("venga") y "fiat" ("hágase"). Cada verbo tiene su propio sujeto, referidos, como es obvio al mismo Dios: "nomen" ("el nombre"), "regnum" ("el reino") y "voluntas" ("la voluntad"). Se pide ante todo que el nombre de Dios sea santificado. La expresión "nombre de Dios" equivale a Dios mismo, y como Dios ya es la santidad por esencia, lo que se pide es que dicha santidad sea reconocida y proclamada. Luego se suplica: "venga tu Reino", porque si bien es cierto que su reino ya vino a nosotros, sin embargo Dios quiere ser rey no sólo por derecho de naturaleza y de conquista sino también por el reconocimiento de los hombres. Finalmente se ruega: "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo", pidiéndose con ello que la tierra sea como el eco del cielo, donde la voluntad de Dios se cumpla gozosamente y sin limitaciones. La Eucaristía realiza admirablemente el contenido de estas tres peticiones: por ella Cristo como hombre santifica a su Padre, el reino de Dios avanza sobre la humanidad, y la voluntad del Padre que está en los cielos se cumple de manera perfecta en el sacrificio terreno de su Hijo.

Las otras cuatro peticiones se refieren más al nivel del hombre, y rodean a cuatro verbos: "da" ("danos"), "dimitte" ("perdona"), "ne nos inducas" ("no nos dejes caer"), "libera nos" ("líbranos"). La primera de ellas pide el pan coti-

diano que, como ya vimos, incluye una referencia al pan supersustancial de la Eucaristía. La segunda suplica el perdón de nuestros propios pecados, así como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido: este tema ha sido puesto por el Señor en explícita relación con la Eucaristía cuando nos dijo que si al ir al altar nos acordábamos que habíamos ofendido a alguien, dejáramos nuestros presentes sobre el altar para ir primero a reconciliarnos con el hermano herido. En la tercera petición rogamos al Señor que no nos deje caer en la tentación: este ruego se refuerza a la vista de la Eucaristía, el pan de los fuertes, el antídoto de todo pecado. Finalmente suplicamos a Dios que nos libre del mal o del Malo: el Cristo que entrará en nuestros corazones es el Más Fuerte que vence al Fuerte, según la parábola que el mismo Jesús nos enseñara.

Una palabra final sobre el *embolismo*. La costumbre de retomar las últimas palabras del Pater dándoles mayor amplitud, es propio sobre todo de las liturgias orientales. Leemos por ejemplo en la liturgia de Santiago: "Sí, Señor, no nos dejes caer en una tentación que no podamos vencer...". A estas palabras sigue luego, como en todos los textos orientales, una doxología.

El texto que hoy tenemos en uso insiste en la expresión "líbranos del mal": "Líbranos, Señor, de todos los males y concédenos la paz para que... vivamos siempre libres de pecado y seguros de toda perturbación". Poseyendo la verdadera paz, la tranquilidad en el orden, la paz interna y externa, entonces se hace más fácil esperar los otros dos frutos: conservarnos libres de pecado y seguros de toda perturbación. Todo lo cual crea una disposición propicia para recibir con más provecho el pan del cielo. El texto actual ha agregado una apertura escatológica: "*mientras* esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo".

A lo que el pueblo responde con una doxología: "Tuyo es el reino, tuyo el poder y la gloria, por siempre Señor".

2. EL ÓSCULO DE PAZ

El rito del saludo de paz se prepara con la oración: "Señor Jesucristo, que dijiste a tus apóstoles: Os dejo la paz, os doy mi paz...". Esta oración, que antes rezaba el sacerdote en voz baja (por ser originariamente de devoción privada, está dirigida a Cristo ya que, según la costumbre tradicional, toda oración pública en la Misa debía dirigirse al Padre), apareció a principios del siglo XI en territorio alemán. Es la primera oración que se dirige a Cristo. Tras recordar al Señor su promesa de la paz (cf. Jn. 14,27), le ruega que no mire nuestros pecados sino la fe de su Iglesia, y que otorgue a su pueblo la paz y la concordia.

Cristo es el Príncipe de la Paz: tal es uno de sus nombres *mesiánicos*. La paz de Cristo —quien vino a traer la espada, a dividir— nada tiene que ver con el pacifismo de este mundo. Sin embargo su guerra se ordena a la paz. No a cualquier paz, naturalmente, como Él mismo se encargó de advertírnoslo: "Mi paz os dejo, mi paz os doy; pero no os la doy como el mundo la da" (Jn. 14,27). Su paz es lucha abierta con el pecado, el demonio y sus aláteres. Hay una paz que es de Cristo —la paz de Cristo en el reino de Cristo— y hay otra paz que poco o nada tiene que ver con Él, y que es fruto de componendas y transacciones.

Destaquemos una hermosa expresión que incluye esta plegaria: "no tengas en cuenta nuestros pecados sino la fe de tu Iglesia". No me mires demasiado de frente. Mírame del buen lado, mírame en tu Iglesia, en el esplendor de tus santos; no mires mis susceptibilidades, mis cobardías; mira el espíritu heroico de tus mártires; el fuego conquistador de tus misioneros; mira la santidad de esta Iglesia de la que soy, por desgracia, el miembro más pobre, pero miembro tuyo, al fin.

Terminada esta oración preparatoria sigue el ósculo de paz; ¿Cuál es la historia de este rito? La liturgia romana y africana son las únicas que reservan el beso de paz para antes de la comunión. En todos los demás ritos se encuentra esta ceremonia al principio de la misa sacrificial. Parece más probable que su ubicación primitiva haya sido hacia el final de la primera parte, después de la oración de los fieles. El recuerdo de la advertencia que el mismo Señor hiciera sobre la debida disposición con que el hombre debía acercarse a llevar sus ofrendas al altar (cf. Mt. 5,23) ha de haber inclinado a que el rito del beso de paz, como afirmación de los sentimientos fraternales, se pusiese en el lugar inmediatamente anterior al momento en que se llevaban los dones al altar.

Posteriormente ocurrió una evolución. En la época de San Gregorio Magno se relacionó el ósculo de paz con la sexta petición de la oración dominical —"perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores"—, y se lo ubicó luego del Pater, en el lugar que está ahora. Se consideraba como evidente que el ósculo de paz pertenecía a la preparación inmediata a la comunión. La historia nos ha dejado una anécdota que confirma lo que decimos: En cierta ocasión un grupo de monjes que iban en un barco se vieron en peligro de naufragio; inmediatamente se dieron el ósculo de paz y luego recibieron el Santísimo Sacramento que llevaban

consigo. Incluso se hizo norma en los monasterios —en la época en que no se estilaba la recepción diaria de la Eucaristía— que sólo en los días de comunión se practicase el ósculo de paz.

Este rito tuvo distintas alternativas. Para evitar excesos, la Iglesia de los primeros siglos ordenó que los hombres y las mujeres estuviesen separados en la iglesia. Asimismo, por las dificultades prácticas que traía el ósculo de paz, el rito se fue estilizando. Entre los sirios orientales se tomaba la mano del que estaba al lado y se la besaba; los maronitas tocaban los dedos del vecino para luego besar los propios. En el rito romano quedó durante varios siglos suprimido en general: el sacerdote besaba el altar, y luego daba el abrazo de paz a los circundantes, pero los fieles no se saludaban entre sí. La idea era hermosa: siendo el altar símbolo de Cristo, el sacerdote, al besarlo, en cierto modo extraía de él la paz que luego comunicaba a los demás. Hoy el rito se ha restaurado también entre los fieles.

Para iniciarlo, el sacerdote exhorta con algunas de las fórmulas aprobadas: "daos fraternalmente la paz" o "realicemos el gesto fraternal que nos compromete a vivir en el amor, deseándonos mutuamente la paz". Y mientras se da el abrazo se dice: "La paz del Señor esté siempre con vosotros".

3. FRACCIÓN DEL PAN Y AGNUS DEI

De los actos preparatorios que se refieren directamente al Sacramento, el más antiguo e importante y que, por lo mismo, se encuentra en todas las liturgias es la *fracción del pan*

consagrado. Con ella se quiere imitar el gesto del Señor quien, en la Última Cena, luego de tomar el pan, lo partió antes de darlo a sus discípulos. Fue la fracción del pan tan importante que durante siglos dio su nombre a la Misa. La razón práctica del rito hay que buscarla en la necesidad de partir el pan eucarístico para poder distribuir la comunión a los fieles así como procurarse una partícula para el rito de la conmixtión. Este modo de proceder, es decir, partir el pan y no cortarlo, eligiendo para ello una forma de pan que se prestara a la fracción, se inspiró en el ejemplo de lo que en el Cenáculo hizo Jesucristo.

Al *rito de la fracción* sigue el de la *conmixtión*, esto es, el dejar caer la partícula de pan consagrado en el cáliz que contiene la Sangre de Cristo, simbolizándose así la unidad del sacrificio, celebrado bajo dos especies.

En la liturgia bizantina existe una costumbre curiosa: mezclar en el cáliz ya consagrado un poco de agua caliente. Se trata de un rito muy antiguo cuyo significado permanece oscuro; al parecer, quiere insinuar que la plenitud "fervorosa" del Espíritu Santo está en el sacramento.

¿Cuál es el sentido simbólico de la fracción? Las interpretaciones que acerca de ella nos ofrece la tradición son diversas. Para algunos simboliza el hecho de que gracias a la Eucaristía el Señor multiplica su presencia: así como después de la Resurrección se manifestó a muchos, así ahora, al decir de Teodoro de Mopsuesta, "sigue apareciéndose a los hijos de la Iglesia cuando éstos reciben su sagrado cuerpo". Otras tradiciones ven en este rito un símbolo de la muerte en cruz, considerada en su aspecto de separación violenta, de quebrazón del Cuerpo de Cristo, como frecuentemente lo manifiestan las oraciones y cantos con que las liturgias orientales acompañan la ceremonia de la *fracción*. Por ejemplo en la liturgia siria occidental se canta: "verdaderamente así sufrió el Verbo de Dios en su carne, y fue sacrificado y quebrantado en la cruz, y su costado fue traspasado con una lanza". En particular se lo relaciona con el Cordero cuyo costado fue perforado por nosotros. De ahí el canto del "Agnus Dei" ("Cordero de Dios"), que actualmente acompaña a la fracción del pan.

El rito de la fracción tiene asimismo otros simbolismos. Por ejemplo, el de la unidad, según aquello de San Pablo: "El pan que partimos, ¿no es acaso la comunión del cuerpo de Cristo?" (*I Cor.* 10,16).

Antiguamente la idea de unidad quedaba destacada en otro rito importante, hoy desaparecido, que se relacionaba con esta *fracción*. El Obispo fraccionaba la Sagrada Forma en varios fragmentos, uno de los cuales depositaba sobre la patena para luego comulgar con él en su trono; otros quedaban reservados, y se denominaban "sancta" los unos y "fermentum" los demás. Reservaba ante todo los "sancta" para consumirlos en la próxima Misa que había de celebrar, de modo que al comienzo de ésta los acólitos le presentaban un cofrecito con las partículas eucarísticas de la misa anterior.

Luego del saludo "la paz del Señor esté siempre con vosotros", y antes de partir la nueva hostia, recién consagrada, dejaba caer los "sancta" de la víspera en el cáliz. Lo que este rito quería significar era la unidad del sacrificio de Cristo. Cada Misa es la prolongación de la precedente. Hay un único Sacrificio de Cristo que se continúa sobre los altares hasta el fin del mundo, siempre idéntico a sí mismo.

Los otros fragmentos, según dijimos más arriba, se llamaban "fermentum", y se los reservaba para un rito cuyo origen

hay que buscarlo en la Iglesia de Roma. Como algunos sacerdotes de esta ciudad, obligados a celebrar la Misa en sus propios templos no podían participar el domingo de la comunión del Papa, este les hacía llevar por los acólitos un fragmento de la Hostia que él había consagrado "para que no creyeran —dice el Papa Inocencio I—, sobre todo en este día, estar separados de nuestra comunión". Los sacerdotes que recibían estos fragmentos los depositaban en el cáliz, en el momento de la paz, y así comulgaban con el sacrificio ofrecido por su obispo. Asimismo el Papa enviaba partículas a otros obispos. Estos fragmentos tomaban el nombre de "fermentum", porque así como el fermento une la masa y hace de ella un todo compacto, así también la Eucaristía realiza la unidad del sacerdocio. Si la costumbre de enviar los "sancta" afirmaba la identidad del Sacrificio en el tiempo, la de enviar el "fermentum" destacaba la identidad del Sacrificio en el espacio.

Finalmente de entre las porciones de la Hostia por él fragmentada, el oficiante retenía una partícula que hacía caer en el cáliz. Esto es lo único que ha permanecido en la práctica actual.

El rito de la fracción constituía así una expresión visible de unidad: unidad de la Víctima, unidad del Sacrificio, unidad del Sacerdocio, unidad de la Iglesia en la misma fe, esperanza y caridad. Todos los cristianos se percataban de que eran miembros de un mismo Cuerpo, el Cuerpo de Aquel a quien iban a recibir, la Víctima presente sobre el altar, que era la misma que se había ofrecido la víspera y que se ofrecía en otros lugares. Todos, sacerdotes y fieles, se sabían una sola familia, unidos entre sí con Cristo, gracias a este sacramento de unidad, que penetra como un fermento, como la levadura en la masa de la Iglesia (cf. Mt. 13,33).

Mientras se realiza el rito actual de la mezcla del fragmento con la Sangre de Cristo, el celebrante dice: "Haec commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam" ("que el Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo nos sirvan, al recibirlo, para la vida eterna").

Digamos ahora algo sobre el cántico del *Agnus Dei*. De hecho, actualmente queda un tanto desubicado, ya que termina con el "dona nobis pacem" ("danos la paz")... que los fieles ya se han dado.

Dijimos que una de las corrientes tradicionales veía en la fracción de la hostia un recuerdo de la Pasión y Muerte del Señor. Incluso a la misma Hostia consagrada se la llamaba "Cordero". Así leemos en Orígenes: "¿No es la Eucaristía la carne del Cordero que quita los pecados del mundo?" Y en San Juan Crisóstomo: "Entre súplicas nos acercamos al altar, rogando al Cordero que está encima de él". Esta expresión, sugerida por el mismo Apocalipsis (cf. 5,6), se encontraba ya hacía mucho tiempo, junto con el "miserere nobis", en el himno del Gloria, aun cuando sin relación con la Eucaristía. La palabra "Cordero", de origen veterotestamentario, remite a las palabras del Bautista al señalarlo a Jesús como Mesías, y se abre asimismo a la visión apocalíptica del culto celeste. La invocación "Cordero de Dios" no designa simplemente a Cristo, sino que lo caracteriza como víctima, presente en la Eucaristía.

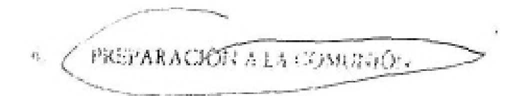
El "Agnus Dei" se estructura en tres partes: la invocación ("Agnus Dei": "Cordero de Dios"), el recuerdo de la obra redentora ("qui tollis peccata mundi") "que quitas —o cargas— los pecados del mundo"), y la súplica ("miserere nobis": "ten misericordia de nosotros" o "dona nobis pacem"

"danos la paz"). No deja de extrañar la forma gramatical del vocativo "agnus" que, siendo de sentido vocativo, tiene acá desinencia de nominativo. Tal disposición obedece a una ley gramatical que se observa en muchas lenguas sacras de tomar como indeclinables las palabras que indican objetos religiosos, por espíritu de reverencia.

El "Agnus Dei" es un canto que compete al pueblo y al clero. Originariamente se entonaba tantas veces cuantas hacía falta para llenar la pausa originada por el rito de la fracción del pan. La misma costumbre se observaba para los Kyries. Tanto para estos como para el Agnus hoy se ha restaurado la antigua costumbre.

El "Agnus" resulta un himno corto en palabras, pero de un contenido grandioso, comparable, por el ambiente en que se canta, con los himnos del Apocalipsis. Las melodías gregorianas que lo suelen comentar son sencillas aun cuando impregnadas del más puro espíritu de contemplación de este Cordero salvador y apocalíptico.

Antiguamente el texto terminaba las tres veces con la invocación "miserere nobis". A partir del siglo XI se comenzó a decir la tercera vez "dona nobis pacem", porque en esa época esta plegaria se unía al ósculo de paz. Al igual que otros cantos de la Misa, el Agnus Dei se vio mechado con abundantes tropos, los cuales nos permiten detectar las ideas con que entonces se lo interpretaba. A modo de ejemplo citemos un tropo muy divulgado en el siglo X: "Agnus Dei qui tollis peccata mundi. Qui Patris in solio residens per saecula regnas —miserere nobis. Agnus Dei qui tollis peccata mundi. Tu pax, tu pietas, bonitas, miseratio, Christe —miserere nobis. Agnus Dei qui tollis peccata mundi. Singula discutiens cum sederis arbiter orbis —miserere nobis" ("Cordero de Dios que quitas los pecados del mundo. Que residiendo en el trono del Padre reinas por los siglos —ten piedad de nosotros. Cordero de Dios que quitas los pecados del mundo. Tú la paz, tú la piedad, bondad, compasión, oh, Cristo —ten piedad de nosotros. Cordero de Dios, que quitas los pecados del mundo. Cuando te sientes como árbitro del mundo para juzgar todas las cosas —ten piedad de nosotros").



6. PREPARACIÓN A LA COMUNIÓN

Según las disposiciones actuales, el celebrante se prepara rezando en voz baja una de las oraciones privadas, a elección suya. Ambas oraciones —precisamente por ser de devoción privada— están redactadas en primera persona del singular. Es natural que el sacerdote se prepare personalmente antes de la comunión con rezos privados, y después de la misma dé gracias también en privado, antes de actuar como persona pública. Ambas oraciones se dirigen al Cristo que está en la Eucaristía.

La primera de ellas constituye una síntesis magistral de toda la obra de nuestra redención. Se ha dicho con razón que en esta oración, en que se vuelven a recoger las grandes ideas de la anámnesis, se resume toda la teología.

—*Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi* ("Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo"). El sacerdote dirige en primer lugar su mirada al Cristo aquí presente a quien en este solemne instante llama "Hijo de Dios vivo" (Mt. 16, 16), viendo en la Hostia al Cristo eterno, nuevamente encarnado tras las especies.

—*Qui ex voluntate Patris cooperante Spiritu Sancto per mortem tuam mundum vivificasti* ("que por la voluntad del Padre, cooperando el Espíritu Santo, por medio de tu muerte diste la Vida al mundo"). Con estas palabras se intenta caracterizar la obra de cada una de las Personas de la Santísima Trinidad: "*Hijo de Dios vivo*", acabó de decir, refiriéndose a la segunda Persona allí presente; que "por la voluntad del Padre", cuya caridad lo ha enviado y entregado por nosotros; "cooperando el Espíritu Santo", ya que es a Él a quien se le atribuye no sólo el haber formado su cuerpo en el casto seno de María, sino también el haber prolongado esa Encarnación convirtiendo el pan del altar en el Cuerpo de Cristo. A partir de esta óptica trinitaria se contempla la obra grandiosa de la Redención del mundo a través de la muerte de Cristo —"por medio de tu muerte diste la vida al mundo"— muerte vivificante que se renueva y continúa en esta Misa y comunión.

—*Libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas* ("concédeme que la recepción de tu santísimo Cuerpo y de tu Sangre, me purifique de mis pecados y me proteja contra todos los peligros. Dame la gracia de vivir cumpliendo tus mandamientos y que nunca me separe de ti"). El celebrante, *confiando en la virtud del sacratísimo Cuerpo y* Sangre de Cristo pide el apartamiento de todo pecado, la fidelidad a los mandamientos y la perseverancia final. Un toque emotivo lo constituye la frase terminal—"et a te numquam separari permittas": "que nunca me separe de ti"—, que nos recuerda una de las súplicas de la oración "Alma de Cristo" ("no permitas que me aparte de ti"). Al pronunciar esta oración el sacerdote se inclina profundamente, como si quisiera mirar a Cristo bien de cerca. El misal antiguo decía en la rúbrica correspondiente a este momento: "Agnus Dei oculis ad

sacramentum intentis" ("con los ojos fijos en el sacramento del Cordero de Dios"). Todo el orden teológico y la piedad sacerdotal resplandecen en esta grandiosa oración.

En cuanto a la segunda plegaria optativa, tiene menos contenido teológico que la anterior, y una acentuación de índole *prevalentemente moral, quedándose más bien en la parte ne*gativa del cuadro que nos presentaba la primera oración: el impedimento del pecado.

—*Perceptio corporis tui, Domine Iesu Christe, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem* ("Señor Jesucristo, la comunión que haré con tu Cuerpo, sin mérito de mi parte, no sea para mí un motivo de juicio y condenación"). Se advierte acá un eco de la enérgica frase del Apóstol en relación con la comunión sacrílega: "Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo... pues el que come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condenación" (I Cor. 11, 27-29).

—*Sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis et ad medelam percipiendam* ("concédeme bondadoso que sirva para defensa de mi alma y de mi cuerpo y sea para mí como un remedio salvador"). ¿Quién es realmente digno de recibir algo tan grande? Sólo nos queda la humilde esperanza: "pro tua pietate". Esta parte de la plegaria resume lo que en numerosas fórmulas de la oración postcomunión se expresará como fruto del sacramento: la protección del alma y del cuerpo, el remedio de las debilidades. Si bien el alma es la primera beneficiaria de la presencia sacramental de Cristo, también el cuerpo, que comulga el signo sacramental, está destinado a recibir las irradiaciones de la gracia, preparándose así progresivamente para la resurrección final.

Tras haber rezado esta oración de su piedad individual, el sacerdote toma la sagrada Hostia y, mostrándola al pueblo dice:

—*Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Beati qui ad coenam Agni vocati sunt* ("este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Felices los invitados a la Mesa del Señor"). Esta fórmula retoma casi textualmente la invocación que acompañó a la fracción del pan. La reforma litúrgica derivada del Vaticano II ha agregado la frase postrera: "Felices los invitados a las Bodas del Cordero", relacionando el Cordero inmolado con el Cordero escatológico.

A la ostensión que acaba de hacer el sacerdote, responde la súplica de él y de todo el pueblo:

—*Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea* ("Señor, yo no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme"). Transcribamos el delicado comentario que de esta respuesta hace la liturgia bizantina: "Señor, yo no soy digno de que entres en la morada impura de mi alma; pero así como estuviste contento de estar en una cueva, entre brutos animales, y así como acogiste en la casa de Simón, el leproso, a la pecadora que se te acercó, estando ésta manchada de pecados como yo, del mismo modo ven también al pesebre de mi alma, tan falta de razón, y entra en mi cuerpo sucio, cuerpo de muerte y lleno de lepra. Y así como no rechazaste la boca impura de la pecadora que besó tus pies, así, te ruego, no me desdeñes a mí, pobre pecador, sino que, en tu bondad y amor a los hombres, hazme digno de participar de tu sacrosanto cuerpo y sangre". Naturalmente que no debemos entender esta oración como si nos fuera lícito acercarnos a comulgar en pecado mortal; se trata simplemente de un emotivo acto de humildad; el alma, aun apartada de la falta grave, no desconoce el fondo pecador de su existencia.

Con más sencillez —o sobriedad romana— nuestro texto dice lo sustancial, aludiendo a la frase del centurión, con evidente acierto comparativo. Por lo demás no hay inconveniente en interpretar dicha respuesta a la luz de las ideas contenidas en el "Agnus Dei" y tomar el vocativo "Domine" ("Señor") en el sentido señorial con que en el Apocalipsis se invoca al Cordero (cf. por ejemplo, 5, 9), aquel Cordero que recibe el homenaje universal de adoración. Su venida y, ya antes, su sola palabra ("dic verbo": "una palabra tuya"), tiene poder para sanar al enfermo que somos. Claro que, a diferencia del centurión, nosotros no renunciamos a la visita sino que la esperamos con ansia.

5. EL RITO DE LA COMUNIÓN

Primero el celebrante se comulga a sí mismo. La historia nos señala cuán variadas fueron las fórmulas que acompañaban esta autocomunión. En un viejo sacramentario del siglo X leemos esta conmovedora fórmula: "Sanguis Domini nostri Iesu Christi, qui ex latere suo processit salvet animam meam et perducat in vitam aeternam. Amen" ("la Sangre de nuestro Señor Jesucristo, que salió de su costado, salve mi alma y la lleve a la vida eterna. Amén"). La fórmula actualmente en uso es: "Corpus Christi custodiat me in vitam aeternam" ("el cuerpo de Cristo me custodie para la vida eterna"); "Sanguis Christi custodiat me in vitam aeternam"

("la Sangre de Cristo me custodie para la vida eterna"). El sacerdote se abisma en el don inefable que se apresta a recibir: es el mismo Cuerpo del que se inmoló sobre la cruz, la misma Sangre que brotó de su costado, lo que tiene en sus manos e ingresa en su corazón sacerdotal.

Comienza luego la comunión de los fieles, que se hace en el marco de una procesión. Esta procesión, la tercera y última de la Misa, al igual que las otras dos —la del introito y la del ofertorio—, se acompaña normalmente con un canto. De los tres cantos antiguos que en la Misa romana ejecutaba la Schola Cantorum para solemnizar esas tres procesiones, sin duda el canto de la comunión, llamado "communio", es el más antiguo. Lo encontramos ya en las liturgias del siglo IV donde aparece como canto responsorial: el pueblo responde al solista, repitiendo un estribillo luego de cada versículo; generalmente el canto consistía en un salmo, con frecuencia el 144: "Los ojos de todos esperan en ti, y tú les das la comida a su debido tiempo"; o el 33: "Gustad y ved cuán suave es el Señor"; o también el salmo 22: "Tú preparas una mesa ante mí... y mi cáliz rebosa".

El canto de comunión, de manera semejante al que acompañaba el comienzo de la Misa o el Ofertorio, incluía varios versículos del salmo elegido, como para servir de marco al largo momento de la comunión de los fieles, terminándose con el Gloria Patri. Pero cuando las comuniones comenzaron a escasear, el salmo se fue reduciendo a su antífona, que es lo que hoy queda en los Misales bajo el nombre de "Communio". Con frecuencia estas antífonas recuerdan el tema leído en el Evangelio y lo aplican a la comunión, señalándose así, implícitamente, la unión que existe entre la liturgia de la Palabra y la liturgia de la Eucaristía, tema al que nos hemos referido anteriormente; por ejemplo el segundo domingo de Pascua,

se repite en la "communio" las palabras del Señor al incrédulo Tomás, leídas en el Evangelio del día: "Mete tu mano y reconoce el lugar de los clavos", dándose a dicho texto una impostación eucarística. Otras veces se refieren al santo que se conmemora, tomando alguna frase de él y aplicándola a la Eucaristía; por ejemplo el día de San Ignacio de Antioquía, leemos su propia y mística exclamación: "Trigo soy de Cristo; seré triturado por los dientes de las fieras para convertirme en limpio pan".

El momento de la comunión es de gran importancia en el desarrollo de la Santa Misa. La Misa es, sí, sacrificio, pero es también comunión. De ahí que normalmente los fieles, si están en las debidas disposiciones, deben acercarse a comulgar cuantas veces tomen parte en la Santa Misa.

Terminada la comunión, suele seguir un rato de silencio. El celebrante se sienta en su sede, mientras los fieles, de rodillas o sentados, dialogan en su corazón con el Huésped Divino.

No nos sería lícito concluir este libro sin referirnos al *silencio*, que es también un modo, y quizá el más rico, de participación en la Santa Misa. En varias partes del Santo Sacrificio se nos pide un instante de silencio. Ya hemos hablado del silencio interior que se requiere para escuchar provechosamente la palabra de Dios; asimismo hemos explicado lo que hay que hacer en ese momento de silencio que sigue al "Oremus" del sacerdote en la oración "collecta", cómo debe ser llenado con las plegarias individuales de los fieles, de modo que luego el celebrante pueda hacer la "cosecha" sacerdotal; acá, en la comunión, tenemos otro momento de silencio intenso. Sin embargo el silencio no se debe reducir a estos tres momentos, sino que toda la Misa debe estar como mechada de silencios, imbuida en el silencio.

Es cierto que hoy es más difícil que nunca hacer silencio. No en vano vivimos una época que ha sido calificada como "civilización del ruido". El ruido es el principal enemigo de toda vida interior. Y el mundo moderno, con su música estrepitosa, sus bocinas, su tumulto, es un gran atentado contra la vida interior. Quizá sea hoy el silencio el único fenómeno "sin utilidad". Todos los otros fenómenos han sido anexados por el mundo de lo útil. Pero con el silencio no se puede hacer nada; no sirve para nada, es improductivo. Y sin embargo es del silencio de donde viene mayor ayuda que de todo lo que es útil. El silencio confiere a nuestra vida un carácter de "inutilidad sagrada", porque eso es el silencio: inutilidad sagrada, es decir, algo que no se ordena a nada ulterior, un descanso en lo sagrado, en Dios. Precisamente por esto el silencio ha sido expulsado de la ciudad moderna: porque no tenía rendimiento, era improductivo. Para el hombre moderno el silencio es un vacío, una carencia. Sólo se tolera un silencio que podríamos llamar funcional: "silencio, escuela", "silencio, hospital", o en ocasiones se pide también "un minuto de silencio", cuando habría que hacer "un minuto de silencio... en recuerdo del desaparecido silencio".

Algunos creen que la "participación activa" que la Iglesia desea de sus fieles en la *Santa Misa, implica el estar siempre* haciendo algo o diciendo algo. Sin embargo ha de saberse que el silencio es la forma más excelsa de participación. El silencio no es algo *negativo; no es solamente el hecho de no hablar*; es algo positivo; es riqueza y plenitud interior. El silencio escruta al hombre; lo penetra, y saca de él lo más rico de su ser. En el silencio se *encuentran el hombre y el misterio*. Porque el misterio no se entrega así nomás, sino que extiende siempre ante sí una capa de silencio; el hombre es invitado a crear él mismo esa capa de *silencio para* acceder al misterio. ¿Acaso no hay actividad cuando dos que se aman se miran en silencio, como si se dijeran: "Calla, para que pueda oírte"?

Por otra parte, el silencio es la matriz de la palabra. La palabra —*la verdadera*, no la confundible con el ruido— brota de la plenitud del silencio, tiene su legitimación en el silencio que la precede. La palabra, es cierto, se opone al silencio, *pero esta oposición no* es hostilidad; la palabra es solamente la otra cara del silencio. A través de la palabra, cuando es auténtica, se percibe el silencio de donde mana; la verdadera *palabra no es otra cosa* que la resonancia del silencio. Por eso, si las palabras que decimos en la Misa no brotan del recogimiento interior, más que palabras son rumores, ruido, tumulto. *Del silencio* de Nuestra Señora brotó la Palabra sustancial, el Verbo de Dios; y la predicación de Cristo sólo comenzó tras treinta años de silencio en Nazaret.

No en vano decía el filósofo Kierkegaard: "El mundo en su estado presente, la vida entera están enfermos. Si yo fuera médico y me pidiesen un consejo, respondería: hagan silencio, hagan callar a los hombres. La palabra de Dios no puede ser oída así. Y si, recurriendo a medios brillantes, se lograse gritar con una fuerza tal como para llegar a ser oído aun en medio del ruido, ya no sería la palabra de Dios. ¡Por tanto, hagan silencio!"

El silencio que sigue a la sagrada comunión puede servir de marco para meditar en los *efectos* de la Eucaristía. Digamos pues algo sobre ellos, aun cuando el tema exceda un tanto el marco estrictamente litúrgico; hace, sin embargo, a la espiritualidad y a la pastoral.

El primer efecto de la comunión es *la unión personal con Cristo*, unión de lo más estrecha que se pueda imaginar, *como el mismo Señor* nos lo ha enseñado en el Evangelio: "Yo soy la vid, dijo, vosotros los sarmientos" (Jn. 15, 5). Y también: "Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verda-

dera bebida; el que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él" (Jn. 6, 55-56), agregando enseguida su expresión más sublime: "*Así como me envió el Padre, y yo vivo por mi Padre, así también* el que me come vivirá por mí" (ibid. 57), frase esta última que muestra cómo la unión eucarística sólo puede ser comprendida en su plenitud a la luz de la unidad intratrinitaria.

Gracias a la comunión nos hacemos, al decir de los Padres, "*concorpóreos*" con Cristo, "consanguíneos" con Él. O, como dice San León, "pasamos a ser carne de Aquel que se ha hecho nuestra carne". Los Padres siempre volvían sobre este tema cuando querían referirse a la divinización del cristiano por la Encarnación que se prolonga en la Eucaristía; y a veces, incluso, recurrían a ello como argumento para probar que *Cristo era Dios: si* el cristiano es divinizado por la comunióm, quiere decir que Cristo es Dios.

Unión personal con Cristo: he aquí, pues, el primero de los efectos, que no deja de tener consecuencias en el plano de la ascética: "Quien está unido al Señor —predicaba Bossuet— no tiene sino una misma voluntad, un mismo anhelo, una misma felicidad, un mismo fin, una misma vida. *Unámonos*, pues, a Jesús, cuerpo a cuerpo, alma a alma".

El segundo efecto es *la unión con Cristo Víctima*. La teología de la comunión no puede aislarse de la teología del sacrificio. Esto resulta ya de la estructura misma de la Misa. La comunión no sigue meramente al sacrificio: forma parte de él como "participación en el altar", expresión llena de sustancia que deja entender que lo que uno recibe al comulgar no es sólo la Persona de Cristo, sino también su misma acción sacrificial.

La comunión hace algo más que asociarnos al sacrificio de Cristo en la cruz: nos hace comer la Víctima, beber su sangre; con lo cual nos transformamos en lo que comemos y bebemos. *La comunión eucarística es una comunión bien definida* con el Cristo que derrama su sangre *por nosotros*. El banquete eucarístico es pues esencialmente un banquete sacrificial: comemos, dice Santo Tomás, al "Christus passus", al Cristo que padeció.

El tercer efecto es *la unión con Cristo glorioso*. Es cierto que la comunión es la unión con Cristo tal como se da en el sacramento, Cristo Víctima. Pero ni el cuerpo ni la sangre de Cristo han sido producidos en el altar como dos realidades aisladas sino que se identifican perfectamente con el Cuerpo y la Sangre de Cristo en el cielo. El Sacrificio de la Misa no es sólo el Sacrificio del Gólgota *representado*, sino que dice un respecto esencial al sacerdocio de Cristo glorificado. Hostia eterna del cielo, que permanece fijado en su ofrecimiento para siempre. Porque en el cielo Cristo se mantiene en estado de oblación eterna, presentando a su Padre, en muda interpelación, su Humanidad convertida en Hostia perenne.

Si nos unimos pues al *mismo Cristo, nos unimos* ciertamente a Cristo resucitado. Nos incorporamos no solamente a la humanidad inmolada de Jesús, sino además a la gloria de esta humanidad, y recibimos todo cuanto ella ha adquirido con sus méritos y su victoria sobre el infierno, el mundo y la muerte.

El cuarto efecto es *la unión con la Iglesia*. La Eucaristía consolida siempre de nuevo a la Iglesia. "Porque el pan es uno, somos muchos en un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (I Cor. 10, 17). Al hacerse los que comulgan *una cosa con Cristo*, se hacen una cosa entre sí. No se trata de

Mientras hace las abluciones dice el sacerdote en voz baja "Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporale fiat nobis remedium sempiternum" ("lo que recibimos con la boca, lo acojamos con mente pura, y que este don temporal se convierta para nosotros en remedio sempiterno"), o sea que el sacramento recibido en el tiempo tenga eficacia más allá del tiempo, sirva para la eternidad.

b. La oración postcomunión

Las tres procesiones litúrgicas de la Misa terminan con una oración sacerdotal. La presente plegaria se llamó "ad complendum", "ad completa", "completuria", "post communionem", distintos nombres que expresan la idea de término o colofón. Su estilo presenta las características de una petición.

Por su contenido, el tema de la postcomunión gira en torno a la comunión que se acaba se hacer. La norma es que esta oración se abra con una mirada de agradecimiento por la grandeza de los dones recibidos. La comunión aparece, por ejemplo, como una invasión de gracia que llena el alma: "repleti cibo potuque caelesti" ("repletos con el alimento de vida celestial"), "sacro munere satiati" ("saciados con el sacro don"), ya que la Eucaristía es un alimento saciativo, que plenifica al alma con su sobreabundancia; o también la comunión es presentada como el principio activo de donde manan efectos salvíficos: "haec nos communio purget" ("que esta comunión nos purifique"); o, en otros casos, la oración se limita a consignar el hecho de la comunión: "perceptis, Domine, sacramentis" ("habiendo recibido, Señor, el sacramento").

En no pocos casos estas oraciones son de particular belleza. Espiguemos algunas a modo de ejemplo: "Infúndenos, Señor, el espíritu de tu caridad, para que habiendo sido saciados por ti con los sacramentos pascuales, vivamos unidos en un solo corazón" (Misa de la Vigilia Pascual); o la del día de San Luis Gonzaga: "Concede, Señor, a quienes se alimentan con el Pan de los ángeles servirte con una vida pura; y a ejemplo de San Luis, vivir siempre en acción de gracias"; o la postcomunión de la solemnidad de Corpus Christi: "Te rogamos, Señor, que un día podamos saciarnos con el eterno gozo de tu divinidad, prefigurado por la comunión temporal de tu Cuerpo y de tu Sangre"; o, finalmente, la del quinto domingo de Cuaresma: "Te rogamos, Dios todopoderoso, que seamos contados entre los miembros de tu Hijo divino cuyo Cuerpo y Sangre hemos recibido".

Como se ha visto por los ejemplos anteriores estas oraciones suelen pedir los efectos propios del sacramento. Generalmente insisten en el progreso de la obra redentora de Cristo en nosotros y en la victoria sobre las dificultades interiores y exteriores: "que seamos purificados de nuestros males ocultos y librados de las insidias de los enemigos".

Con frecuencia piden el bienestar total del hombre, mediante antítesis que incluyen el cuerpo y el alma, el presente y el futuro, la apariencia exterior y la realidad interior. Pero lo decisivo es la eficacia de la Eucaristía sobre la vida interior. El sacramento ha de fortificarnos, fortalecernos y hacernos crecer en la caridad hacia Dios y hacia el prójimo, de modo que, tras haber recibido la Eucaristía, nunca nos apartemos de ella "para que vivamos siempre en su participación", según dice una de las postcomuniones.

Sin embargo, el fruto postrero que nos ha de traer el sacra-

mento de la Eucaristía es la vida eterna, como lo prometió el mismo Señor, por lo cual este pedido se incluye en muchas postcomuniones. Al fin y al cabo lo que recibimos, por grande que sea, no es sino la prenda del cielo; por eso, al decir de una de estas plegarias, "esperamos beneficios aún mejores".

Si reuniéramos todas las ideas dispersas en las diversas postcomuniones obtendríamos un cuadro bastante perfecto del modo cómo hablaban los Santos Padres —con frecuencia autores de estas oraciones— cuando explicaban a sus fieles el misterio de la Sagrada Eucaristía. Asimismo sería posible elaborar, a partir de tales oraciones, toda una teología de la Eucaristía, principalmente en lo que hace a sus efectos.

En perfecta armonía con las oraciones precedentes, sigue dominando hasta el fin de la Misa el concepto general del sacrificio que ofrecemos a Dios Padre por la mediación de nuestro Señor Jesucristo; por eso la oración postcomunión se dirige al Padre "per Christum Dominum nostrum".

c. La bendición final

El sacerdote imparte la bendición y despide a los fieles diciéndoles: *Ite missa est* ("Hermanos, podéis ir en paz"). Esta fórmula de terminación, que incluye la palabra "missa" —término técnico para disolver una reunión— era corriente en el mundo antiguo y se usa acá en su significación primitiva de despedida o conclusión.

La contestación del pueblo: *Deo gratias* ("Demos gracias a Dios"), equivale a la respuesta, por la cual, según las fuentes litúrgicas de la Edad Media, el pueblo se daba por enterado,

después de escuchar los anuncios de los próximos días de fiesta. Por el tenor de los términos advertimos que ello se expresa mediante uno de los actos más hermosos del cristiano, el agradecimiento.

Algunos creen ver en la fórmula "Ite missa est" una invitación al apostolado —"missus" quiere decir enviado—, apostolado que debe ser el fruto de la liturgia. Como si se dijera: "Id, sois enviados, vuestra misión comienza". Si bien esta idea difícilmente responda al designio original, no falsea, sin embargo, el sentido de los términos sino que lo prolonga. El apostolado debe brotar de la Misa y a ella debe retornar. De ahí aquella enseñanza del Vaticano II según la cual la Eucaristía está en el origen y en la culminación no sólo de la vida espiritual sino también de toda la labor apostólica de la Iglesia. Porque el fin del apostolado es la glorificación de Dios y la santificación de los hombres. No es otro el fin de la liturgia, y consiguientemente de la Misa, que es el sol de la liturgia. La Misa es santa y santificadora; en ella se rinde a Dios todo honor y toda gloria; de este modo cualquier obra de santificación del hombre, de glorificación de Dios que se dé fuera de la Misa, queda en cierto modo eucaristizada.

En ese sentido, la Misa nunca termina, sino que se prolonga ininterrumpidamente. Continúa en el cielo (en la liturgia celestial); continúa en la tierra (siempre habrá alguien que diga: "Hoc est enim Corpus meum"). No en vano canta la liturgia que es justo y necesario "semper et ubique gratias agere" ("dar gracias en todo tiempo y lugar").

1. La acción de gracias particular

Es evidente que toda la Misa es acción de gracias. Ello es precisamente lo que significa la palabra "Eucaristía". Sin embargo debe desecharse aquella idea que se ha propagado en los últimos años de que, siendo la Misa toda ella acción de gracias, no corresponde que los fieles se queden durante algunos minutos después de la Misa para proseguir su acción de gracias particular.

No es esa la opinión de la Iglesia. En su admirable Encíclica sobre la Liturgia, la "Mediator Dei", afirmaba ese gran Papa que fue Pío XII: "Se alejan del recto camino de la verdad... los que afirman y enseñan que, acabado ya el Sacrificio, no se ha de continuar la acción de gracias... Ahora bien, la misma naturaleza del sacramento lo reclama para que su percepción produzca en los cristianos abundantes frutos de santidad. Tan lejos está la sagrada Liturgia de reprimir los íntimos sentimientos de cada cristiano que más bien los enfervoriza...".

Prosigue el Papa diciendo que esos momentos de acción de gracias deben consistir en un ardiente diálogo de amor, tratando de profundizar en los grandes efectos de la Eucaristía. La presencia de Cristo en el corazón de los fieles aún no se ha extinguido: perdura mientras permanecen la especies en el interior del comulgante. No está bien dejar sólo al Huésped del alma con tanta facilidad y despreocupación.

En lo que toca al sacerdote el Misal Romano provee diversas oraciones como "Alma de Cristo", "Oración a Jesús Crucificado", "Oración de Santo Tomás de Aquino", "Oración de la Santísima Virgen María", etcétera.

2. La comunión espiritual

Junto a la comunión sacramental la Iglesia exhorta a lo que llama la comunión espiritual, es decir el deseo de recibir a Cristo, aun cuando no sea posible hacerlo sacramentalmente. Según escribe Santo Tomás: "Se puede recibir el efecto del sacramento si se lo recibe en deseo, aunque no se lo reciba en la realidad".

La comunión espiritual tiene la ventaja de poder ser realizada a cualquier hora y en cualquier lugar. El Concilio de Trento, que tanto recomendó esta práctica, la describe como el ejercicio de las tres virtudes teologales aplicadas a la Eucaristía: un acto de fe viva en la presencia eucarística, un deseo de recibir el pan celeste, y el amor de la caridad.

Santa Margarita María oraba así: "Mi mayor contento es estar en presencia del Santísimo Sacramento donde mi corazón se halla como en su centro. Jesús mío y amor mío, le digo de lo más profundo de mi corazón, toma cuanto tengo y cuanto soy... Transfórmame por completo en ti, a fin de que no pueda separarme de ti ni un solo instante ni obre sino impulsada por tu puro amor". He aquí una fórmula de comunión espiritual: el deseo de transformarse por entero en Jesús Eucaristía. La condición principal de una comunión espiritual ferviente es tener hambre de la Eucaristía, hambre espiritual, como imaginamos experimentaría el alma de la Santísima Virgen.

Comunión espiritual: anhelo de no tener sino un corazón con el *Cristo eucarístico*. Desear que su Corazón venga a ocupar el lugar del nuestro, que sea Él el único que inspire nuestras obras y motivaciones. La idea de un solo corazón entraña identidad de miras, de deseos, de voluntades, de afectos, de generosidad.

Comunión espiritual: deseo de hacerse uno con el *Cristo inmolado*. En cada momento del día, comienza alguna Misa en alguna parte del mundo. Cristo está siempre actualizando su oblación y su inmolación. Será pues una excelente comunión espiritual sentir hambre y sed de sacrificio, de martirio, con Cristo Víctima en el altar.

Comunión espiritual: anhelo de introducirse en *Cristo Sacerdote*. Pedirle que nos dé participación en su ansia de glorificar a Dios y de santificar a los hombres, generosidad para cargar con los pecados ajenos, ardiente celo apostólico.

Comunión espiritual: deseo de insertarnos en el *Cristo glorioso*. Ya dijimos que la Eucaristía tiene un respecto esencial al Cristo vencedor, triunfante en el cielo; nos hace comensales de su gloria, nos da el pan de los ángeles. Comunión espiritual, pues, que inunda nuestra alma de la alegría celeste, de modo que desaparezca todo desaliento o tristeza según la carne.

3. Las visitas al Santísimo

La práctica de hacer visitas a Jesús Sacramentado es una manera muy útil y concreta de prolongar los efectos de la Santa Misa.

La Hostia que se contiene en el Sagrario ha sido consagrada en el transcurso de la Misa; está pues en estrecha relación con la oblación y la inmolación sacramentales de Cristo. Esa Hostia permanece allí para perpetuar en cierto modo el Sacrificio, permitiéndonos unir, de un modo bien concreto, nuestras propias acciones a los perennes actos de ofrecimien-

to, de inmolación, de amor, de reparación, de gratitud que Jesús no deja de hacer como Víctima. Su presencia en el Sagrario tiene un valor incomparable. Jesús está allí, aparentemente muerto, parece inmóvil, como si no viese, no oyese, ni hablase. Sin embargo su presencia está cargada de dinamismo y de virtualidad redentora. Está allí para unir a sí todas las almas. Será pues muy conveniente visitar al Santísimo para expresar nuestro deseo de adherirnos a la oblación e inmolación permanentes de Cristo en el Sagrario, que no es sino la continuación de su oblación e inmolación en la Santa Misa.

ÍNDICE

La fotocomposición y armado de esta edición se realizó en Artes Gráficas Del Retiro, Marcelo T. de Alvear 768, 2° Piso, Buenos Aires. La impresión estuvo a cargo del Centro Impresor Argentino, Mario Bravo 574, Avellaneda, Provincia de Buenos Aires. Se terminó de imprimir el 13 de mayo de 1982, festividad religiosa de NUESTRA SEÑORA DE FATIMA